على مائدة العقيدة

١٢

رؤية الله

في ضوء الكتاب والسنة والعقل الصريح

جعفر السبحاني

بسم الله الرحمن الرحیم

رویه الله: فی ضوآ الکتاب و السنه و العقل الصریح

کاتب:

جعفر سبحانی

نشرت فی الطباعهٔ:

مثلیه الولی الفقیه لشوون الحج و الزیاره

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

رویه‌الله: فی ضوآ الکتاب و السنه و العقل الصریح

اشارهٔ

سرشناسه : سبحانی تبریزی، جعفر، - ۱۳۰۸

عنوان و نام پدیدآور : رویه‌الله: فی ضوآ الکتاب و السنه و العقل الصریح/ تالیف جعفر السبحانی

مشخصات نشر : المثلیه الولی الفقیه لشوون الحج و الزیاره، معاونته شئوون التعلیم و البحوث الاسلامیه فی الحج، [ ]۱۳.

مشخصات ظاهری : ص ۱۳۶

فروست : (علی مائده العقیده۱۲)

یادداشت : عربی

موضوع : رویت الهی

شناسه افزوده : بعثه مقام معظم رهبری در امور حج و زیارت. معاونت آموزش و تحقیقات

رده بندی کنگره : BP۲۱۹/س۲ر۹ ۱۳۰۰ی

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۲

شماره کتابشناسی ملی : م۷۸-۲۱۳۷

ص:۱

اشارهٔ

ص:۲

ص:۳

ص:۴۰

تمهید

اشارهٔ

قال اللّه تعالی:

«لَاتُدْرِکُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ یُدْرِکُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِیفُ الْخَبِیرُ». الأنعام/ ۱۰۳

وقال تعالی وتقدّس:

«وَلَمَّا جَاءَ مُوسَی لِمِیقَاتِنَا وَکَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنی أَنْظُرْ إِلَیْکَ قَالَ لَنْ تَرَانِی وَلکِنْ أُنْظُرْ إِلَی الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَکَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِی فَلَمَّا تَجَلّی رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَکّاً وَخَرَّ مُوسی صَعِقاً فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَکَ تُبْتُ إِلَیکَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِینَ». الأعراف/ ۱۴۳

ص:۵

بسم اللَّه الرحمن الرحیم

وبه وحده نستعین وعلیه وحده نتوکل

والحمد للَّهربّ العالمین، والصَّلاة والسلام علی سید رُسُله، وخاتم أنبیائه وآله ومن سار علی خطاهم وتبعهم بإحسان إلی یوم الدین.

یهتم المسلمون اهتماماً کبیراً بالعقیدة الصحیحة لأنّها تشکّل حجر الزاویة فی سلوکهم ومناراً یضیءُ دروبهم وزاداً لمعادهم.

ولهذا کرّسَ رسُولُ اللَّه صلی الله علیه و آله و سلم فی الفترة المکیّة من حیاته الرسالیة نفسه لإرساء أُسس التوحید الخالص، ومکافحة الشرک والوثنیة، ثم بنی علیها فی الفترة المدنیة صَرحَ النظامِ الأخلاقی والاجتماعی والاقتصادی والسیاسیّ.

ولهذا- ونظراً للحاجةِ المتزایدة- رأینا أن نقدّم للأُمةِ الإسلامیّة الکریمة دراسات عقائدیة عابرة مستمدَّةٍ من کتاب اللَّهِ العزیز، والسُنّةِ الشریفة الصحیحة، والعقل السلیم، وما اتَّفق علیه علماءُ الأُمةِ الکرام، واللَّه الموفِّق.

معاونیّة التعلیم والبحوث الإسلامیّة

ص:۶

ص:۷

سمات العقيدة الإسلاميّة

اشارة

إنّ للعقيدة الإسلاميّة سمات نذكر منها ما يلى:

۱- سهولة العقيدة:

للعقيدة الإسـلامية صـفات متعدّدة، منها: سـهولة فهمِها وتعلّمها؛ لأنّها عقيدة شاملة لا تختص بالفلاسـفة والمتكلّمين والمفكِّرين، إلّاأنّ ذلك لا يعنى سـذاجتها وابتذالها وعدم خضوعها للبراهين العقلية، بل يعنى أنها فى متانتها ورصانتها وخضوعها للبراهين والأدلة، بعيدة عن الألغـاز والابهامـات، فلو فُسّـِرت وبُيّنت لفهمهـا عامـة النـاس حسب مسـتوياتهم، فهى بهـذه الصـفة تخـالف ما تتبنّاه نصـرانية اليوم والأمس، التى أحاطت بها ابهامات فى العقيـدة وألغاز فى الـدين، بحيث لم يتيسّـِر لأحد لحدّ الآن حلُ مشاكلها وألغازها، فالمسـلم مثلًا إذا سئل عن عقيدته فى التوحيد، وعن صفات اللَّه تعالى يقول: «هُوَ اللَّهُ أَحَد، اللَّهُ الصَمَد، لَمْ

ص:٨

يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَد».

وقد جاء فى الأثر أنّ جماعة من أهل الكتاب سألوا النبى صلى الله عليه و آله وقالوا: إنسب لنا ربّك، فنزلت سورة التوحيد (١).

فالعقيدة الإسلامية فى هذا المجال واضحة المفاهيم، جليّة المعالم، لا يكسوها إبهام ولا يسترها لغز، فيخرج المسلم فى مقام الوصف وتبيين العقيدة مرفوع الرأس، فللعقيدة براهينها الواضحة، التى يمكن أن يقف عليها كل من درسها.

وأمّا لو سُئل النصرانى عن ذلك، فإنه يتلعثم فى بيان عقيدته، فتارةً يقول: إنّه واحد وفى الوقت نفسه ثلاثة، ثمّ يضيف أنه لا منافاة بين كون الشيء واحداً وكثيراً.

ومن المعلوم أنّ هذه العقيدة بهذا الابهام والاجمال لا تقبلها الطباع السليمة؛ إذ كيف تُذْعِن بأنه سبحانه واحد لا نظير له ولا مثيل ولا ندّ، ولكنه مع ذلك له أنداد ثلاثة وأمثال متعدّدة، فهذه العقيدة تناقض أولها آخرَها ويردّ آخرُها أوّلها، فهو سبحانه إمّا واحد لا نظير له وإمّا كثير له أمثال.

وقِسْ على ذلك سائر المواضيع فى العقيدة الإسلامية وقابِلْها مع ما تقول سائر الشرائع فيها، ترى تلك الصفة بنفسها فى العقيدة الإسلامية ونقيضها فى غيرها.

إنّ من العوامل التى ساعدت على سرعة انتشار الإسلام فى مختلف الحضارات و تغلغلها بين الأوساط، اتصافها بسهولة العقيدة ويُسر التكليف.

١- الطبرسى، مجمع البيان ۵: ۵۶۴.

ص:۹

يقول الأُستاذ الشيخ محمّد محمّد المدني:

يقول اللَّه عزّ وجلّ في حثّ العباد على التفكّر في خلقه وآثاره وما له من تصريف وتدبير: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّموَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ»، «قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّموَاتِ وَالْأَرْضِ»، «فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقِ»، «أُنْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ»، «فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا»، قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انْظُرُوا»، «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ».

ويقول اللَّه عزّ وجلّ في وصف نفسه واعلام المخلوقين بأنه فوق ما يعقلون أو يدركون: «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ»، «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»، «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفْواً أَحد»، «وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ بَدِيعُ السَّموَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيم ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَاإِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٍ لَاتُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ».

فالقرآن الكريم لم يأت لنا أبداً بشيء يُفصِحُ عن ذات اللَّه تعالى من حيث الحقيقة والكُنْه، وإنّما هو يُلفِتُ دائماً إلى آثار اللَّه في الخلق والتصريف (۱).

۱- القاهرة، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، مجلة رسالة الإسلام، العدد ۴۹: ۵۰- ۵۱.

ص:۱۰

۲- الاذعان فی العقیدهٔ والتعبّد فی الأحکام:

وهناك أمرٌ ثانٍ نلفت إليه نظر القارئ، وهو الفرق الواضح بين العقيدة والأحكام الشرعية العملية، فإنّ المطلوب فى الأُولى هو الاعتقاد الجازم، ومن المعلوم أنّ الإذعان بشىء متوقّف على ثبوت مقدّمات بديهية أو نظرية منتهية إليها حتى يستتبعها اليقين والاذعان، وهذا بخلاف الأحكام الشرعية، فإنّ المطلوب فيها هو العمل وتطبيقها فى مجالات الحياة، ولا تتوقّف على القطع بصدورها عن الشارع، وهذا الفرق بين العقائد والأحكام يجرّنا إلى التأكّد من صحة الدليل وإتقانه أو ضعفه وبطلانه فى مجال العقائد أكثر من الأحكام، ولذلك نرى أئمة الفقه يعملون بأخبار الآحاد فى مجال الأحكام والفروع العملية ولا يشترطون إفادتها القطعَ أو اليقينَ، وهذا بخلاف العقائد التى يُفترض فيها اطمئنان القلب ورسوخ الفكرة فى القلب والنفس، فيرفضون خبر الآحاد فى ذلك المجال ويشترطون تواتر النص أو استفاضته إلى حدٍّ يورث العلم.

۳- خضوعها للبرهان العقلی:

وهناك أمر ثالث وراء هذين الأمرين، وهو أنه لا يمكن لأىّ باحث إسلامى أن يرفض العقل ويكتفى بالنص إذا أراد أن يعتمد الأُسلوب العلمى فى مجال العقيدة؛ لأنّ الأخذ بالنص متوقف على ثبوت أُصول موضوعية مسبقة تتبنّى نبوّة الرسول الأكرم وحجّية قوله، فما لم يثبت للعالم صانع حكيم، قد بعث الأنبياء والرسل بالمعجزات

ص:۱۱

والبیّنات لهدایة الناس، لا تثبت نبوّة الرسول الأعظم صلی الله علیه و آله وحجیّة کلامه فی مجال العقیدة، ولا یمکن أن نعتمد علی النصوص وسنّة الرسول فی إثبات الصانع ونبوّة رسوله.

وهذا هو الذی یفرض علینا أن نستجیب للعقل، باعتباره العمود الفقری للعقائد التی یبنی علیها صرح النبوّة المحمدیّة صلی الله علیه و آله، ولذلک نری أنّ الکتاب العزیز یثبت هذا الأصل من الأُصول بدلالة العقل وإرشاده، فیستدلّ علی أُصول التوحید بمنطق العقل، ویتکلّم باسم العقل ویقول:

«لَوْ کَانَ فِیهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا یَصِفُونَ» (الأنبیاء/ ۲۲)، فیستدل علی توحیده ونفی الآلهة المتعدّدة بقضیة شرطیة، وهی ترتب الفساد فی حالة تعدد الآلهة.

ویقول سبحانه: «مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا کَانَ مَعَهُ مِنْ إِلهٍ إِذاً لَذَهَبَ کُلُّ إِلهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَی بَعْضُهُمْ عَلَی بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا یَصِفُونَ» (المؤمنون/ ۹۱).

ویقول سبحانه: «قُلْ لَوْ کَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ کَمَا یَقُولُونَ إِذاً لَابْتَغُوا إِلَی ذِی الْعَرْشِ سَبِیلًا» (الاسراء/ ۴۲).

فالآیات الثلاث علی اختلافها فی الاجمال والتفصیل تستبطن برهاناً مشرقاً خالداً علی جبین الدهر.

ویقول سبحانه: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَیْرِ شَیْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» (الطور/ ۳۵) فیعتمد علی الفطرة فی إبطال وجود الممکن وتحققه بلا علّة وصانع.

کما نری أتقن البراهین وأوضحها فی إبطال ربوبیّة الأجرام

ص:۱۲

السـماویة من خلال محاجـة ابراهیم الخلیل علیه السـلام مع عبـدتها، فیسـتدل بالأُفول علی بطلان ربوبیتها ضـمن آیات، قال سـبحانه: «وَکَذلِکَ نُری إِبْرَاهِیمَ مَلَکُوتَ السَّموَاتِ وَالْأَرْضِ وَلْیَکُونَ مِنَ الْمُوقِنِینَ فَلَمَّا جَنَّ عَلَیْهِ اللَّیْلُ رَأی کَوْکَباً قَالَ هـذَا رَبِّی فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَاأُحِبُّ الْآفِلِینَ فَلَمَّا رَأی الْقَمَرَ بَازِغاً قَالَ هـذَا رَبِّی فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ یَهْدِنِی رَبِّی لَأَکُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّینَ فَلَمَّا رَأی الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هـذَا رَبِّی فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ یَا قَوْمِ إِنِّی بَرِیءٌ مِمَّا تُشْـرِکُونَ إِنِّی وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذِی فَطَرَ السَّموَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِیفاً وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِکِینَ» (الأنعام/ ۷۵- ۷۹).

فقـد بلغ الخلیل النهایة فی مجال المعرفة علی وجهٍ رأی ملکوت السـماوات والأرض، فأراه سـبحانه ملکوتهما، أی کونهما قائمین باللّه سبحانه، وما ذلک إلّالیکون موقناً ومذعناً لأُصول التوحید، وما أراه ملکوت السماوات والأرض إلّابإلهامه البرهانَ الدامغ الذی أثبت به بطلان ربوبیّة الکوکب والقمر والشمس، وانتهی فی آخره إلی أنّه لا إله إلّا هو، وقال بعد ذکر البراهین «وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذِی فَطَرَ السَّموَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِیفاً وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِکِینَ» (الأنعام/ ۷۹).

فهـذه الآیـات ونظائرهـا تکشـف عن أصـل موضوعی فی الشـریعة الإسـلامیة وهو أنّ الغایـة من طرح الأُصول العقائدیـة للإذعـان بها والوصول إلی الیقین، لا التعبّد بهـا دون یقین، وهـذا یفرض علینا أن نفتـح مسامعنا لنـداء العقل ودعوته، خصوصاً فی الأُصول الأولیة التی تُبنی علیهـا نبوّة النبی الأکرم. فمن حـاول تعطیل العقل وأبعـده عن ساحـة البحث واکتفی بالنص، فقـد لعب بورق خاسـر، إذ أنّ بدیهة العقل تحکم

ص:۱۳

أنّ الاکتفاء بالسمع فی عامة الأُصول مستلزم للدور، وتوقّف صحة الدلیل علی ثبوت المدعی وبالعکس.

إنّ رفض العقل فی مجال البرهنة علی العقیدة- من قبل بعض الفرق- صار سبباً لتغلغل العقائد الخرافیة بین کثیر من الطوائف الإسلامیة، وفی ظلّ هذا الأصل، أی إبعاد العقل، دخلت أخبار التجسیم والتشبیه فی الصحاح والمسانید عن طریق الأحبار والرهبان الذین تظاهروا بالإسلام وأبطنوا الیهودیة والنصرانیة وخدعوا عقول المسلمین فحشروا عقائدهم الخرافیة بین المحدّثین والسُذَّج من الناس اغتراراً باسلامهم وصدق لهجتهم.

إنّ من مواهبه سبحانه أنه أنار مصباح العقل فی کلّ قرن وزمان لیکون حصناً أمام نفوذ الخرافات والأوهام، ولیمیّز به الانسان الحقَ عن الباطل فیما له فیه حق القضاء، إلّاأنّ هذا لا یعنی أنّ المرجع الوحید فی العقیدة هو العقل دون الشرع، وإنّما یهدف إلی أنّ اللبنات الأولیة لصرح العقیدة الإسلامیة تجب أن تکون خاضعة للبرهان، ولا تناقض حکم العقل.

وعندما تثبت الأُصول الموضوعیة فی مجال العقیدة وتثبت فی ظلها نبوّة النبی الأکرم صلی الله علیه و آله، یکون کل ما جاء به النبی صلی الله علیه و آله حجة فی العقائد والأحکام، لکن بشرط الاطمئنان بصدورها عن النبی الأکرم صلی الله علیه و آله.

وقد خرجنا فی هذه المقدّمة الموجزة بثلاث نتائج:

الأُولی: أنّ العقیدة الإسلامیة عقیدة سهلة یمکن اعتناقها بیُسر دون تکلّف.

ص:۱۴

الثانيـة: أنّ المطلوب فى العقائـد هو الاذعان وعقـد القلب، وهـذا لا يحصل إلّابعد ثبوت المقدّمات المنتهية إليه، وليس من شأن أخبار الآحاد خلق اليقين والاذعان ما لم يثبت صـدورها عن مصـدر الوحى على وجه القطع واليقين، بخلاف الأحكام، فإنّ المطلوب فيها هو العمل تعبّداً.

الثالثة: أنّ الأُصول التى تبنى عليها ثبوت النبوّة لا تثبت إلّابالعقل دون الشرع.

ففى ضوء هـذه النتائج الثلاث ندرس فكرة رؤية اللّه تعالى يوم القيامة التى أحدثت ضـجة فى الآونة الأخيرة، لكن سـتقف على حقيقة الأمر بإذنه سبحانه.

ص:۱۵

۱ حقیقهٔ التجسیم والتشبیه والجههٔ والرؤیهٔ

اشارهٔ

لمّا انتشر الإسلام فی الجزیرهٔ العربیهٔ، ودخل الناس فی الإسلام زرافاتٍ ووحدانا، لم یجد الیهود والنصاری المتواجدون فیها محیصاً إلّا الإستسلام، فدخلوا فیه متظاهرین به، غیر معتقدین غالباً إلّامن شملتهم العنایهٔ الإلهیهٔ منهم وکانوا قلیلین، ولکن الأغلبیهٔ الساحقهٔ منهم خصوصاً الأحبار والرهبان بقوا علی ما کانوا علیه من العقائد السابقهٔ.

وبما أنهم کانوا من أهل الکتاب عارفین بما فی العهدین من القصص والحکایات والأُصول والعقائد، عمِدوا إلی نشرها بین المسلمین بخداع خاصّ، وبطریقهٔ تعلیمیّهٔ، ولما کانت السذاجهٔ تغلب علی عامهٔ المسلمین لذا تلقوهم کعلماء ربانیین، یحملون العلم، فأخذوا ما یلقونه إلیهم بقلبٍ واعٍ ونیّهٔ صادقهٔ، وبالتالی نشر هؤلاء فی هذا الجوّ المساعد کلّ ما عندهم من القصص الإنحرافیهٔ والعقائد

ص:۱۶

الباطلة، خصوصاً فيما يرجع إلى التجسيم والتشبيه وتصغير شأن الأنبياء فى أنظار المسلمين، بإسناد المعاصى الموبقة إليهم، والتركيز على القدر وسيادته فى الكون على كلّ شىء، حتى على إرادة اللَّه سبحانه ومشيئته.

ولم تكن رؤية اللَّه بأقلّ مما سبق فى تركيزهم عليها.

فما ترى فى كتب الحديث قديماً وحديثاً من الأخبار الكثيرة حول التجسيم، والتشبيه، والقدر السالب للاختيار والرؤية ونسبة المعاصى إلى الأنبياء، فكلّ ذلك من آفات المستسلمة من اليهود والنصارى. فقد حسبها المسلمون حقائق راهنة وقصصاً صادقة فتلقّوها بقبول حسن نشرها السلف بين الخلف، ودام الأمر على ذلك.

ومن العوامل التى فسحت المجال للأحبار والرهبان لنشر ما فى العهدين بين المسلمين، النهى عن تدوين حديث الرسول صلى الله عليه و آله ونشره ونقله والتحدّث به أكثر من مائة سنة، فأوجد الفراغ الذى خلفه هذا العمل أرضية مناسبة لظهور بدع يهودية ونصرانية وسخافات مسيحية وأساطير يهودية، خصوصاً من قبل الكهنة والرهبان.

فقد كان التحدّث بحديث الرسول صلى الله عليه و آله أمراً مكروهاً، بل محظوراً من قبل الخلفاء إلى عصر عمر بن عبد العزيز (۱۹- ۱۰۱ ه)، بل إلى عصر المنصور العباسى (۱۴۳ ه)، ولكن كان المجال للتحدّث بالأساطير من قبل هؤلاء أمراً مسموحاً به، فهذا هو تميم بن أوس الدارى من رواة الأساطير، وقد أسلم سنة تسع للهجرة، وهو أول من قصّ بين المسلمين واستأذن عمر أن يقصّ على الناس قائماً، فأذن له،

ص:۱۷

وکان یسکن المدینة ثمّ انتقل إلی الشام بعد قتل عثمان (۱).

ولمّا سَمِحت الظروف لمثل هذا الکتابی أن یتحدّث بما تعلّم فی حیاته السابقة ومنع من أراد التحدّث بحدیث الرسول، لذا کان المجال خصباً لنشر الأساطیر والعقائد الخرافیة.

یقول الشهرستانی: وضع کثیر من الیهود الذین اعتنقوا الإسلام أحادیثَ متعددة فی مسائل التجسیم والتشبیه وکلها مستمدّة من التوراة (۲).

وهذا هو المقدسی یتکلم عن وجود هذه العقائد بین عرب الجاهلیة، یقول: وکان فیهم من کلّ ملة ودین، وکانت الزندقة والتعطیل فی قریش، والمزدکیة والمجوسیة فی تمیم، والیهودیة والنصرانیة فی غسان، وعبادة الأوثان فی سائرهم (۳).

قال ابن خلدون: انّ العرب لم یکونوا أهلَ کتاب ولا علم وإنّما غلبت علیهم البداوة والأُمیّة، وإذا تشوّقوا إلی معرفة شیء ممّا تتوقّ إلیه النفوس البشریة فی أسباب المکوَّنات وبدء الخلیقة وأسرار الوجود فإنّما یسألون عنه أهلَ الکتاب قبلهم، ویستفیدون منهم، وهم أهل التوراة من الیهود ومن تبع دینهم من النصاری، مثل کعب الأحبار ووهب بن منبه وعبد اللّه بن سلام وأمثالهم، فامتلأت التفاسیر من

۱- ابن عبد البر، الاستیعاب، فی هامش الاصابة؛ وابن حجر، الاصابة ۱: ۱۸۹؛ والجزری، أُسد الغابة ۱: ۲۱۵؛ والمتقی الهندی، کنز العمال ۱: ۲۸۱ برقم ۲۹۴۴۸.

۲- الشهرستانی، الملل والنحل ۱: ۱۱۷.

۳- المقدسی، البدء والتاریخ ۴: ۳۱.

ص:١٨

المنقولات عندهم وتساهلَ المفسّرون فى مثل ذلك وملأوا كتب التفسير بهذه المنقولات، وأصلها كلّها كما قلنا من التوراة أو ممّا كانوا يفترون (١).

ولو أردنا أن ننقل كلمات المحققين حول الخسارة التى أحدثها اليهود والنصارى لطال بنا الكلام وطال مقالنا مع القرّاء.

ومن أكابر أحبار اليهود الذين تظاهروا بالإسلام هو كعب الأحبار، حيث خدع عقولَ المسلمين وحتى الخلفاء والمترجمين عنه من علماء الرجال، وقد أسلم فى زمن أبى بكر وقدِمَ من اليمن فى خلافة عمر، فانخدع به الصحابة وغيرهم.

قال الذهبى: العلامة الحبر الذى كان يهودياً فأسلم بعد وفاة النبى، وقدم المدينة من اليمن فى أيام عمر (رض)، وجالس أصحاب محمّد، فكان يحدّثهم عن الكتب الاسرائيلية ويحفظ عجائب،- إلى أن قال:- حدّث عنه أبو هريرة ومعاوية وابن عباس، وذلك من قبيل رواية الصحابى عن تابعى، وهو نادر عزيز، وحدّث عنه أيضاً أسلم مولى عمر وتبيع الحميرى ابن امرأة كعب، وروى عنه عدّة من التابعين كعطاء بن يسار وغيره مرسلًا، وقع له رواية فى سنن أبى داود والترمذى والنسائى (٢).

وعرفه الذهبى أيضاً فى بعض كتبه بأنه من أوعية العلم (٣).

١- ابن خلدون، المقدمة: ۴٣٩.

٢- الذهبى، سير أعلام النبلاء ٣: ۴٨٩.

٣- الذهبى، تذكرة الحفاظ ١: ۵٢.

ص:۱۹

فقد وجد الحبر الماكر جوّاً ملائماً لنشـر الأساطير والقصص الوهمية، وبذلك بثّ سمومه القاتلة بين الصحابة والتابعين، وقد تبعوه وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً.

وقـد تنبه إلى جسامـة الخسارة التى أحـدثها ذلك الحبر لفيف من القـدماء، منهم ابن كثير فى تفسيره، حيث أنه بعدما أورد طائفة من الأخبـار فى قصـة ملكـة سـبأ مع سـليمان، قـال: والأـقرب فى مثـل هـذه السـياقات انهـا متلقاة عن أهل الكتاب ممّا وجـد فى صـحفهم، كروايـات كعب ووهب- سامحهما اللّه تعالى- فى ما نقلاه إلى هـذه الأُمـة من أخبار بنى اسـرائيل من الأوابـد والغرائب والعجائب ممّا كان وما لم يكن، وممّا حُرِّف وبُدِّل وفُسِخَ، وقد أغنانا اللّه سبحانه عن ذلك بما هو أصحّ منه وأنفع وأوضح وأبلغ(۱)»

.والذى يدلّ على عمق مكره وخداعه لعقول المسـلمين أنه ربّما ينقل شـيئاً من العهدين، وفى الوقت ذاته نرى أنّ بعض الصحابة الذين تتلمـذوا على يـديه وأخذوا منه ينسب نفس ما نقله إلى الرسول! والذى يبرّر ذلك العمل حسن ظنّهم وثقتهم به، فحسـبوا المنقول أمراً واقعياً، فنسبوه إلى النبى زاعمين أنه إذا كان كعب الأحبار عالماً به فالنبى أولى بالعلم منه.

فإن كنت فى شكٍّ من ذلك فاقرأ نصّين فى موضوع واحد أحدهما للإمام الطبرى فى تاريخه ينقله عن كعب الأحبار فى حشر

۱- ابن كثير، التفسير، قسم سورة النمل ۳: ۳۳۹.

ص:۲۰

الشمس والقمر یوم القیامة، والآخر للإمام ابن کثیر صاحب التفسیر ینقله عن أبی هریرة عن النبی الأکرم، ومضمون الحدیث ینادی بأعلی صوته بأنه موضوع مجعول علی لسان الوحی، نشره الحبر الخادع وقبله الساذج من المسلمین.

۱- قال الطبری: عن عکرمة، قال: بینا ابن عباس ذات یوم جالس إذ جاءه رجل فقال: یا ابن عباس سمعت العجب من کعب الحبر یذکر فی الشمس والقمر، قال: وکان متکئاً فاحتفز ثمّ قال: وما ذاک؟ قال: زعم یجاء بالشمس والقمر یوم القیامة کأنّهما ثوران عقیران فیقذفان فی جهنم، قال عکرمة: فطارت من ابن عباس شفة ووقعت أُخری غضباً، ثمّ قال: کذب کعب، کذب کعب، کذب کعب، ثلاث مرّات، بل هذه یهودیة یرید إدخالها فی الإسلام، اللّه أجل وأکرم من أن یعذّب علی طاعته، ألم تسمع قول اللّه تبارک وتعالی «وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ»، انما یعنی دؤوبهما فی الطاعة، فکیف یعذّب عبدین یُثنی علیهما أنهما دائبان فی طاعته؟ قاتلَ اللّه هذا الحبر وقبّح حبریته، ما أجرأه علی اللّه وأعظم فریته علی هذین العبدین المطیعین للّه، قال: ثمّ استرجع مراراً (۱).

۲- قال ابن کثیر: روی البزار، عن عبد العزیز بن المختار، قال:

سمعت أبا سلمة بن عبد الرحمن فی هذا المسجد- مسجد الکوفة-، وجاء الحسن فجلس إلیه فحدّث، قال: حدّثنا أبو هریرة أنّ رسول اللّه (ص) قال: «إنّ الشمس والقمر ثوران فی النار عقیران یوم القیامة»

۱- الطبری، التاریخ ۱: ۴۴ ط بیروت.

ص:۲۱

فقال الحسن: وما ذنبهما؟ فقال: أُحدّثک عن رسول اللّه (ص) وتقول- أحسبه قال-: وما ذنبهما، ثمّ قال: لا یروی عن أبی هریرة إلّامن هذا الوجه (۱).

ولما کان إسلام کعب الأحبار بعد رحیل الرسول، لذلک تعذر علیه إسناد ما رواه من أساطیر إلی النبی الأکرم، ولو أنه أدرک شیئاً من حیاته صلی الله علیه و آله وإن کان قلیلًا لنسب تلک الأساطیر إلیه، ولکن حالت المشیئة الإلهیة دون أمانیه الباطلة، ولکن أبا هریرة لما صحب النبی واستحسن الظنّ بکعبالأحبار، وکان أُستاذه فی الأساطیر نسب الروایة إلی النبی صلی الله علیه و آله.

هذا نموذج قدمته إلی القرّاء لکی یقفوا علی دور الأحبار والرهبان فی نشر البدع الیهودیة والنصرانیة بین المسلمین، وأن لا یحسنوا الظن بمجرّد النقل من دون التأکد من صحته.

هذا غیض من فیض وقلیل من کثیر ممّا لعب به مستسلمة الیهود والنصاری فی أحادیثنا وأُصولنا، ولولا أنّه سبحانه قیّض فی کلّ آونة رجالًا مصلحین کافحوا هذه الخرافات وأیقظوا المسلمین من السبات، لذهبت هذه الأساطیر بروعة الإسلام وصفائه وجلاله.

کعب الأحبار وترکیزه علی التجسیم والرؤیة:

انّ المتفحص فیما نقل عن ذلک الحبر یقف علی أنه کان یرکز علی فکرتین یهودیّتین: الأُولی فکرة التجسیم، والثانیة رؤیة اللّه تعالی.

۱- تفسیر ابن کثیر ۴: ۴۷۵ ط دار الاحیاء.

ص:۲۲

يقول عن الفكرة الأُولى: انّ اللَّه تعالى نظر إلى الأرض فقال: إنّى واطئ على بعضك، فاستعلت إليه الجبال، وتضعضعت له الصخرة، فشكر لها ذلك، فوضع عليها قدمه فقال: هذا مقامى ومحشر خلقى، وهذه جنّتى وهذه نارى، وهذا موضع ميزانى، وأنا ديّان الدين (۱).

ففى هذه الكلمة الصادرة عن هذا الحبر تصريح على تجسيمه تعالى أولًا، وتركيز على انّ الجنة والنار والميزان ستكون على هذه الأرض، ومركز سلطانها سيكون على الصخرة، وهذا من صميم الدين اليهودى المحرّف.

كما أنه ركّز على الرؤية، حيث أشاع فكرة التقسيم، فقال: إنّ اللَّه تعالى قسّم كلامه ورؤيته بين موسى ومحمّد (ص) (۲)، وعنه انتشرت هذه الفكرة، أى فكرة التقسيم بين المسلمين.

ومن أعظم الدواهى أنّ الرجل تزلّف إلى الخلفاء فى خلافة عمر وعثمان وتحدّث عن الكثير من القصص الخرافية، وبعدما توفى عثمان تزلّف إلى معاوية ونشر فى عهده ما يؤيد به ملكه ودولته، ومن كلماته فى حق الدولة الأموية، يقول: مولد النبى بمكة، وهجرته بطيبة، وملكه بالشام (۳).

وبذلك أضفى على الدولة الأموية صبغة شرعية وجعل ملكهم وسلطتهم امتداداً لملك النبى وسلطته.

۱- أبو تميم الاصفهانى، حلية الأولياء ۶: ۲۰.

۲- ابن أبى الحديد، شرح نهج البلاغة ۳: ۲۳۷.

۳- الدارمى، السنن ۱: ۵.

ص:۲۳

الرؤیة فی کتب العهدین:

إذا کان کعب الأحبار وزملاؤه یحملون فکرة الرؤیة، فلا غروّ ولا عجب فی أنهم اتبعوا فی نشر الفکرة فی العهد القدیم، وإلیک بعض ما ورد فیه من تصریح برؤیة الرب:

۱- وقال (الرب): لا تقدر أن تری وجهی؛ لأنّ الإنسان لا یرانی ویعیش.

وقال الرب: هو ذا عندی مکان فتقفُ علی الصخرة، ویکون من اجتاز مجدی انی أضعک فی نقرة من الصخرة وأسترک بیدی حتی اجتاز ثمّ أرفعُ یدی فتنظر ورائی، وأما وجهی فلا یری (۱).

وعلی هذا فالربّ یُری قفاه ولا یُری وجهه!

۲- رأیت السید جالساً علی کرسی عال .. فقلت: ویل لی لأن عینیّ قد رأتا الملک ربّ الجنود (۲).

والمقصود من السید هو اللَّه جلّ ذکره.

۳- کنت أری أنه وضعتْ عروش، وجلس القدیم الأیام، لباسه أبیض کالثلج، وشعر رأسه کالصوف النقی، وعرشه لهیب نار (۳).

۴- أما أنا فبالبرّ أنظر وجهک (۴).

۵- فقال منوح لامرأته: نموت موتاً لأننا قد رأینا اللَّه (۵).

۱- سفر الخروج، آخر الاصحاح الثالث والثلاثون.

۲- أشعیا ۶: ۱- ۶.

۳- دانیال ۷: ۹.

۴- مزامیر داود ۱۷: ۱۵.

۵- القضاة ۱۳: ۲۳.

ص:۲۴

۶- فغضب الربّ على سليمان، لأنّ قلبه مال عن الرب، إله إسرائيل الذى تراءى له مرّتين (۱).

۷- وقد رأيت الرب جالساً على كرسيّه، وكل جند البحار وقوف لديه (۲).

۸- كان فى سنة الثلاثين فى الشهر الرابع فى الخامس من الشهر، وأنا بين المسبيّين عند نهر خابور، أن السماوات انفتحت فرأيت رؤى اللَّه- إلى أن قال:- هذا منظر شبه مجد الرب، ولما رأيته خررت على وجهى وسمعت صوت متكلم (۳).

إنّ فكرة الرؤية تسرّبت إلى المسلمين من المتظاهرين بالإسلام، كالأحبار والرهبان، وصار ذلك سبباً لجرأة طوائف من المسلمين على جعلها فى ضمن العقيدة الإسلامية، بحيث يُكفّر منكرها أحياناً أو يفسق، ولما صارت تلك العقيدة راسخة فى القرنين الثانى والثالث بين المسلمين، عاد المتكلّمون الذين تربوا بين أحضانهم للبرهنة والاستدلال على تلك الفكرة من الكتاب أولًا والسنة ثانياً، ولولا رسوخها بينهم لما تحمّلوا عبء الاستدلال وجهد البرهنة، وسوف يوافيك انّ الكتاب يردّ فكرة الرؤية ويستعظم أمرها وينكرها بشدّة، وما استدلّ به على جواز الرؤية من الكتاب فلا يمتّ إلى الموضوع بصلة.

إنّ مسألة رؤية اللَّه تعالى قد طرحت على صعيد البحث والجدال

۱- الملوك الأول ۱۱: ۹.

۲- الملوك الأول ۲۲: ۱۹.

۳- حزقيال ۱: ۱ و ۲۸.

ص:۲۵

فى القرن الثانى، عندما حيكت العقائد على نسق الأحاديث، ووردت فيها رؤيته سبحانه يوم القيامة، فلأجل ذلك عدّت من العقائد الإسلامية، حتى انّ الإمام الأشعرى عند ما تاب عن الاعتزال ولحق بأهل الحديث رقى يوم الجمعة كرسياً ونادى بأعلى صوته: من عرفنى فقد عرفنى، ومن لم يعرفنى فأنا أعرّفه نفسى، أنا فلان بن فلان كنت قلت بخلق القرآن وانّ اللّه لا يُرى بالأبصار وانّ أفعال الشرّ أنا أفعلها، وانّى تائب مقلع معتقد للردّ على المعتزلة (۱).

وقال فى الإبانة: وندين بأنّ اللّه تعالى يرى فى الآخرة بالأبصار كما يرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون، كما جاءت الروايات عن رسول اللّه (۲).

وقال فى كتابه الآخر: بسم اللّه، إن قال قائل: لم قلتم إن رؤية اللّه بالأبصار جائزة من باب القياس؟ قيل له: قلنا ذلك لأنّ ما لا يجوز أن يوصف به تعالى ويستحيل عليه لا يلزم فى القول بجواز الرؤية (۳).

وهذا النص يعرب عن انّ الرؤية كانت فى ذلك العصر وفى عصر الإمام أحمد جزء من العقائد الإسلامية، ولذلك لا تجد كتاباً كلامياً إلّا ويذكر رؤية اللّه تبارك وتعالى فى الآخرة، ويقررها جزءاً من العقائد الإسلامية، حتى أنّ الإمام الغزالى مع ما أُوتى من مواهب كبيرة وكان من المصرّين على التنزيه- فوق ما يوجد فى كتب الأشاعرة- لم يستطع أن

۱- ابن النديم، الفهرس: ۲۷۱؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان ۳: ۲۸۵.

۲- الإمام الأشعرى، الابانة: ۲۱.

۳- الإمام الأشعرى، اللمع: ۶۱ بتلخيص.

ص:۲۶

يخرج عن إطار العقيدة، وقال: العلم بأنه تعالى مع كونه منزّهاً عن الصورة والمقدار، مقدّساً عن الجهات والأنظار، يُرى بالأعين والأبصار (۱).

ثمّ إنّهم اختلفوا في الدليل على الرؤية، ففرقة منهم اعتمدوا على الأدلة العقلية دون السمعية، كسيف الدين الآمدي أحد مشايخ الأشاعرة في القرن السابع (۵۵۱- ۶۳۱ ه) يقول: لسنا نعتمد في هذه المسألة على غير المسلك العقلي، إذ ما سواه لا يخرج عن المظاهر السمعية، وهي ممّا يتقاصر عن إفادة القطع واليقين، فلا يذكر إلّاعلى سبيل التقريب» (۲).

وفرقة أُخرى كالرازي وغيره قالوا: العمدة في جواز الرؤية ووقوعها هو جواز السمع، وعليه الشيخ الشهرستاني في نهاية الاقدام (۳).

الرؤية بالأبصار لا بالقلب ولا بالرؤيا:

محل النزاع بين الأشاعرة ومن قبلهم الحنابلة وأصحاب الحديث، وبين غيرهم من أهل التنزيه، هو رؤية اللَّه سبحانه بالأبصار التي هي نعمة من نعم اللَّه سبحانه وطريق إلى وقوف الإنسان على الخارج.

۱- الغزالي، قواعد العقائد: ۱۶۹.

۲- الآمدي، غاية المرام في علم الكلام: ۱۷۴.

۳- الرازي، معالم الدين: ۳۷؛ والأربعون: ۱۴۸؛ والمحصل: ۱۳۸؛ والشهرستاني، نهاية الاقدام: ۳۶۹.

ص:۲۷

یقول سبحانه: «هُوَ الَّذِی أَخْرَجَکُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِکُمْ لَاتَعْلَمُونَ شَیْئاً وَجَعَلَ لَکُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّکُمْ تَشْکُرُونَ» (النحل/ ۷۸).

فالمُثبتُ للرؤیة والنافی لها یرکّزُ علی موضوع واحد هو الرؤیة بالأبصار، وأنّ الخارج عن هذا الموضوع خارج عن إطار العقیدة.

وبذلک یظهر أنّ الرؤیة بغیر الأبصار تأویل للعقیدة التی أصرّ علیها أصحاب أحمد، بل الملتحق به الإمام الأشعری، ولا یمتّ إلی موضوع البحث بصلة، فقد نقل عن ضرار وحفص الفرد: انّ اللّه لا یری بالأبصار، ولکن یخلق لنا یوم القیامة حاسة سادسة غیر حواسنا فندرکه بها (۱).

یقول ابن حزم: إنّ الرؤیة السعیدة لیست بالقوة الموضوعة بالعین، بل بقوّة أُخری موهوبة من اللَّه (۲).

إلی غیر ذلک من الکلمات التی حرّفت النقطة الرئیسیة فی البحث، ومعتقد أهل الحدیث الأشاعرة، ونحن نرکّز فی البحث علی الرؤیة بالأبصار، وأمّا الرؤیة بغیرها فخارجة عن مجاله.

فإذا کانت الحنابلة والأشاعرة مصرّین علی جواز الرؤیة، فأئمة أهل البیت ومن تبعهم من الإمامیة والمعتزلة والزیدیة قائلون بامتناعها فی الدنیا والآخرة.

فالبیت الأموی والمنتمون إلیه من أهل الحدیث کانوا من دعاة التجسیم والتشبیه والجبر وإثبات الجهة، والرؤیة للَّهسبحانه، وأما الإمام

۱- الإمام الأشعری، مقالات الإسلامیین: ۲۶۱.

۲- ابن حزم، الفصل ۳: ۲.

ص:۲۸

أمير المؤمنين عليّ بن أبى طالب عليه السلام وبيته الطاهر وشيعتهم فكانوا من دعاة التنزيه والاختيار، ومن الرافضين لهذه البدع المستوردة من اليهود بحماس.

وقد نجم فى ظلّ العراك الفكرى بين العلويين والأمويين منهجان فى مجال المعارف كلّ يحمل شعاراً، فشيعة الإمام وأهل بيته يحملون شعار التنزيه والاختيار، والأمويون وشيعتهم يحملون شعار التشبيه والجبر، وقد اشتهر منذ قرون، القول بأنّ: التنزيه والاختيار علويان، والتشبيه والجبر أمويان.

فصارت النتيجة فى النهاية أنّ كلّ محدّث مُتزلّف إلى البيت الأموى يحشّد أخبار التجسيم والجبر، بلا مبالاة واكتراث، لكن الواعين من أُمّة محمّد الموالين لأهل بيته كانوا يتجنّبون نقل تلك الآثار.

قال الرازى فى تفسير قوله «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ»: احتجّ علماء التوحيد قديماً وحديثاً بهذه الآية على نفى كونه جسماً مركباً من الأعضاء والأجزاء، حاصلًا فى المكان والجهة.

قالوا: لو كان جسماً لكان مثلًا لسائر الأجسام، فيلزم حصول الأمثال والأشباه، وذلك باطل بصريح قوله تعالى «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ»- إلى أن قال:-

واعلم إنّ محمّد بن اسحاق بن خزيمة أورد استدلال أصحابنا بهذه الآية فى الكتاب الذى سمّاه بالتوحيد، وهو فى الحقيقة كتاب الشرك، واعترض عليها، وأنا أذكر حاصل كلامه بعد حذف التطويلات، لأنه كان رجلًا مضطرب الكلام، قليل الفهم، ناقص العقل، فقال: نحن

ص:۲۹

نثبت للَّهوجهاً ونقول: إنّ لوجه ربّنا من النور والضياء والبهاء، ما لو كشف حجابه لأحرقت سبحات وجهه كلّ شيء أدركه بصره، ووجه ربّنا منفى عنه الهلاك والفناء، ونقول: إنّ لبنى آدم وجوهاً كتب اللَّه عليها الهلاك والفناء، ونفى عنها الجلال والاكرام، غير موصوفة بالنور والضياء والبهاء، ولو كان مجرّد اثبات الوجه للَّهيقتضى التشبيه لكان من قال إنّ لبنى آدم وجوهاً وللخنازير والقردة والكلاب وجوهاً، لكان قد شبّه وجوه بنى آدم بوجوه الخنازير والقردة والكلاب. ثمّ قال: ولا شكّ إنّه اعتقاد الجهمية؛ لأنه لو قيل له: وجهك يشبه وجه الخنازير والقردة لغضب ولشافهه بالسوء، فعلمنا أنه لا يلزم من اثبات الوجه واليدين للَّه إثبات التشبيه بين اللَّه وبين خلقه.

إلى أن قال: وأقول هذا المسكين الجاهل إنّما وقع فى أمثال هذه الخرافات لأنّه لم يعرف حقيقة المثلين، وعلماء التوحيد حقّقوا الكلام فى المثلين ثمّ فرعوا عليه الاستدلال بهذه الآية (۱).

وليس ابن خزيمة أوّل أو آخر محدّث تأثّر بهذه البدع، بل كانت الفكرة تتغلغل بين أكثر أهل الحديث الذين منهم:

۱- عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد التميمى الدارمى السجستانى، صاحب المسند المتوفى عام ۲۸۰ ه صاحب النقض، يقول فيه: إنّ اللَّه فوق عرشه وسماواته.

۲- حشيش بن أصرم، مؤلف كتاب الاستقامة، يعرّفه الذهبى: بأنه

۱- الرازى، مفاتيح الغيب ۲۷: ۱۵۰- ۱۵۱.

ص:۳۰

يرد فيه على أهل البدع، ويريد به أهل التنزيه الذين يرفضون أخبار التشبيه، توفى عام ۲۵۳ ه.

۳- أحمد بن محمّد بن الأزهر بن حريث السجستانى السجزى، نقل الذهبى فى ميزان الاعتدال عن السلمى قال: سألت الدار قطنى عن الأزهرى، فقال: هو أحمد بن محمّد بن الأزهر بن حريث، سجستانى منكر الحديث، لكن بلغنى أنّ ابن خزيمة حسن الرأى فيه، وكفى بهذا فخراً (۱).

يلاحظ عليه أنه: كفى بهذا ضعفاً، لأنّ ابن خزيمة هذا رئيس المجسّمة والمشبّهة، ومنه يعلم حال السجستانى. توفى سنة ۳۱۲ ه (۲).

۴- محمّد بن اسحاق بن خزيمة، ولد عام ۳۱۱ ه وقد ألّف «التوحيد وإثبات صفات الرب»، وكتابه هذا مصدر المشبّهة والمجسّمة فى العصور الأخيرة، وقد اهتمّت به الحنابلة، وخصوصاً الوهابية، فقاموا بنشره على نطاق وسيع، وسيأتى الحديث عنه.

۵- عبد اللّه بن أحمد بن حنبل، ولد عام ۲۱۳ ه وتوفى عام ۲۹۰ ه، يروى أحاديث أبيه (الإمام أحمد بن حنبل)، وكتابه «السنة» المطبوع لأوّل مرّة بالمطبعة السلفية ومكتبتها عام ۱۳۴۹ ه، وهو كتاب مشحون بروايات التجسيم والتشبيه، يروى فيه ضحك الرب، وتكلّمه، واصبعه، ويده، ورجله، وذراعيه، وصدره، وغير ذلك ممّا سيمر عليك بعضه.

وهذه الكتب الحديثية الطافحة بالاسرائيليات والمسيحيات

۱- ميزان الاعتدال ۱: ۱۳۲.

۲- سير أعلام النبلاء ۱۴: ۳۹۶.

ص:۳۱

جرّت الويل على الأُمة وخدع بها المغفّلون من الحنابلة والحشوية وهم يظنّون أنهم يحسنون صنعاً.

الرؤية فى كلمات الإمام على عليه السلام:

من يرجع إلى خطب الإمام على عليه السلام فى التوحيد وما أُثِر عن أئمة العترة الطاهرة يقف على أنّ مذهبهم فى ذلك هو امتناع الرؤية، وأنه سبحانه لا تدركه أوهام القلوب، فكيف بأبصار العيون، وإليك نزراً يسيراً ممّا ورد فى هذا الباب:

۱- قال الإمام على عليه السلام فى خطبة الأشباح: «الأول الذى لم يكن له قبل فيكون شىء قبله، والآخر الذى ليس له بعد فيكون شىء بعده، والرادع أناسى الأبصار عن أن تناله أو تدركه» (۱).

۲- وقد سأله ذعلب اليمانى فقال: هل رأيت ربك يا أمير المؤمنين؟ فقال عليه السلام: أَفأعبد ما لا أرى؟ فقال: وكيف تراه؟ فقال: لا تدركه العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان، قريب من الأشياء غير ملابس، بعيد منها غير مبائن (۲).

۳- وقال عليه السلام: «الحمد للّهالذى لا تدركه الشواهد، ولا تحويه المشاهد، ولا تراه النواظر، ولا تحجبه السواتر» (۳).

۱- نهج البلاغة، الخطبة ۸۷ طبعة مصر المعروف بطبعة عبده. والاناسى جمع إنسان، وإنسان البصر هو ما يرى وسط الحدقة ممتاز عنها فى لونها.

۲- نهج البلاغة، الخطبة ۱۷۴.

۳- نهج البلاغة، الخطبة ۱۸۰.

ص:۳۲

إلی غیر ذلک من خطبه علیه السلام الطافحة بتقدیسه وتنزیهه عن إحاطة القلوب والأبصار به (۱).

وأمّا المروی عن سائر أئمـة أهل البیت علیهم السـلام فقـد عقـد ثقـة الإسـلام الکلینی فی کتابه «الکافی» باباً خاصاً للموضوع روی فیه ثمان روایات (۲)، کما عقـد الصـدوق فی کتاب التوحیـد باباً لذلک روی فیه إحدی وعشـرین روایة، یرجع قسم منها إلی نفی الرؤیة الحسیّة البصریّة، وقسم منها یثبت رؤیة معنویة قلبیة سنشیر إلیه فی محله (۳).

ثمّ إنّ للإمـام الطـاهر علیّ بن موسـی الرضا احتجاجاً فی المقام علی مقال المحـدّث أبی قرة، حیث ذکر الحـدیث الموروث عن الحبر الماکر «کعب الأحبار»: من أنه سبحانه قسم الرؤیة والکلام بین نبیّین، کما تقدّم.

فقال أبو قرة: فإنّا روینا: أنّ اللّه قسّم الرؤیة والکلام بین نبیین، فقسّم لموسی علیه السلام الکلام، ولمحمّد صلی الله علیه و آله الرؤیة.

فقـال أبو الحسن علیه السـلام: فمن المبلِّغ عن اللّه إلی الثقلین الجنّ والإنس أنّه لا ـ تُـدرکه الأبصـار ولا یحیطون به علماً ولیس کمثله شیء، ألیس محمّد صلی الله علیه و آله؟ قال: بلی.

قـال أبـو الحسن علیه السـلام: فکیف یجیء رجـل إلی الخلق جمیعاً فیخـبرهم أنه جـاء من عنـد اللّه، وأنه یـدعوهم إلی اللّه بـأمر اللّه، ویقول: إنّه لا

۱- لاحظ الخطبتین ۴۸ و ۸۱ من الطبعة المذکورة.

۲- الکافی ۱: ۹۵ باب إبطال الرؤیة.

۳- التوحید: ۱۰۷- ۱۲۲ باب ۸.

ص:۳۳

تـدرکه الأبصـار ولاـ یحیطـون بـه علمـاً ولیس کمثلـه شـیء، ثمّ یقـول: أنـا رأیته بعینیّ وأحطتُ به علمـاً وهـو علی صـورة البشـر، أما تستحیون؟ أما قدرت الزنادقة أن ترمیه بهذا، أن یکون أتی عن اللّه بأمر ثمّ یأتی بخلافه من وجه آخر.

فقال أبو قرة: إنّه یقول: «وَلَقَدْ رَآهُ نزلةً أُخْرَی» (النجم/ ۱۳).

فقال أبو الحسن علیه السـلام: انّ بعـد هـذه الآیـة ما یدلّ علی ما رأی حیث قال: «مَا کَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَی» (النجم/ ۱۱) یقول: ما کذب فؤاد محمّـد صـلی الله علیه و آله مـا رأت عیناه ثمّ أخبر بما رأت عیناه فقال: «لَقَـدْ رَأَی مِنْ آیَاتِ رَبِّهِ الْکُبْرَی» (النجم/ ۱۸) فآیات اللّه غیر اللّه، وقال: «وَلَا یُحِیطُونَ بِهِ عِلْماً» (طه/ ۱۱۰) فإذا رأته الأبصار فقد أحاط به العلم ووقعت المعرفة.

فقال أبو قرة: فتکذّب بالروایة؟

فقـال أبو الحسن علیه السـلام: إذا کـانت الروایـة مخالفـة للقرآن کـذّبتها، ومـا أجمع المسـلمون علیه أنه لا یحاط به علماً، ولا تـدرکه الأبصار، ولیس کمثله شیء (۱).

۱- الطبرسی، الاحتجاج ۲: ۳۷۵- ۳۷۶.

۲ الرؤیهٔ فی منطق العلم والعقل

اشارهٔ

إنّ الرؤیهٔ فی منطق العلم والعقل لا تتحقّق إلّاإذا کان الشـیء مقابلًا أو حالّاً فی المقابل من غیر فرق بین تفسیرها حسبَ رأی القدماء أو حسب العلم الحدیث، فإنّ القدماء کانوا یفسّرون الرؤیهٔ علی النحو التالی:

خروج الشعاع من العین وسقوطه علی الأشیاء ثمّ انعکاسه عن الأشیاء ورجوعه إلی العین لکی تتحقّق الرؤیهٔ.

ولکن العلم الحدیث کشف بطلان هذا التفسیر وقال: إنّها صدور الأشعهٔ من الأشیاء ودخولها إلی العین عن طریق عدستها وسقوطها علی شبکیّهٔ العین فتُحقّق الرؤیهٔ.

وعلی کلّ تقدیر فالضرورهٔ قاضیهٔ علی أنّ الإبصار بالعین متوقّف علی حصول المقابلهٔ بین العین والمرئی أو حکم المقابلهٔ، کما فی رؤیهٔ الصور فی المرآهٔ.

ص:۳۵

وهذا أمر تحکم به الضـرورهٔ وإنکاره مکابرهٔ واضـحهٔ، فإذا کانت ماهیّهٔ الرؤیهٔ هی ما ذکرناه فلا یمکن تحقّقها فیما اذا تنزّه الشیء عن المقابلهٔ أو الحلول فی المقابل.

وبعبـارهٔ واضـحهٔ: أنّ العقل والنقل اتّفقا علی کونه سبحانه لیس بجسم ولا جسـمانی ولا فی جهـهٔ، والرؤیـهٔ فرع کون الشـیء فی جههٔ خاصهٔ، وما شأنه هذا لا یتعلّق إلّابالمحسوس لا بالمجرّد.

ثمّ إنّ الرازی أراد الخدش فی هذا الأمر البدیهی ولکنّه رجع خائباً، واعترض علی هذا الاستدلال بوجهین:

الأوّل: أنّ ادّعاء الضـرورهٔ والبداهـهٔ علی امتناع رؤیـهٔ الموجود المنزّه عن المکان والجههٔ أمر باطل، لأنّه لو کان بدیهیاً لکان متّفقاً علیه بین العقلاء، وهذا غیر متّفق علیه بینهم، فلا یکون بدیهیاً، ولذلک لو عرضنا قضیّهٔ أنّ الواحد نصف الاثنین لا یختلف فیه اثنان، ولیست القضیّهٔ الأُولی فی البداههٔ فی قوّهٔ القضیّهٔ الثانیهٔ(۱)

.یلاحظ علیه: بأنّه خفی علی الرازی بأنّ للبداهـهٔ مراتب مختلفـهٔ، فکون نور القمر مسـتفاداً من الشـمس قضـیّهٔ بدیهیـهٔ، ولکن أینَ هذه البداهـهٔ من بداهـهٔ قولنا: الواحـد نصف الاثنین، أضف إلی ذلک أنّ العقلاء متّفقون علی لزوم المقابلـهٔ أو حکمها علی تحقّق الرؤیـهٔ، وإنّما خالف فیه أمثال من خالف القضایا البدیهیهٔ کالسوفسـطائیین، حیث ارتابوا فی وجودهم وعلومهم وأفعالهم مع أنّهم کانوا یُعدّون من الطبقات العلیا

۱- الرازی، الأربعون: ۱۹۰؛ ولاحظ أیضاً مفاتیح الغیب ۱۳: ۱۳۰.

ص:۳۶

فی المجتمع الیونانی.

الثانی: أنّ المقابلة شرط فی الرؤیة فی الشاهد، فلمَ قلتم إنّه فی الغائب کذلک.

وتحقیقه هو أنّ ذات اللّه تعالی مخالفة بالحقیقة والماهیة لهذه الحوادث، والمختلفات فی الماهیة لا یجب استواؤها فی اللوازم، فلم یلزم من کون الادراک واجباً فی الشاهد عن حضور هذه الشرائط، کونه واجباً فی الغائب عند حضورها (۱).

هذا کلامه فی کتاب الأربعین، ویقول فی تفسیره: ألم تعلموا إنّ ذاته تعالی مخالفة لسائر الذوات، ولا یلزم من ثبوت حکم فی شیء ثبوت مثل ذلک الحکم فیما یخالفه، والعجب أنّ القائلین بالامتناع یدعون الفطنة والکیاسة ولم یتنبه أحد لهذا السؤال، ولم یخطر بباله رکاکة هذا الکلام (۲).

یلاحظ علیه: أنّ الرازی غفل عن أنّ الرؤیة من الأُمور الإضافیة القائمة بالرائی والمرئی، فالتقابل من لوازم الرؤیة بما هی هی، فاختلاف المرئی فی الماهیات کاختلاف الرائی فی کونه حیواناً أو انساناً لا مدخلیّة له فی هذا الموضوع، فافتراض نفس الرؤیة وتعلّقها بالشیء وغضّ النظر عن الرائی وخصوصیات المرئی یجرّنا إلی القول: بأنّ الرؤیة رهن التقابل أو حکمه، وذلک لأنّ الموضوع لحکم العقل من لزوم المقابلة فی الرؤیة هو نفسها بما هی هی، والموضوع متحقّق فی

۱- الرازی، الأربعون: ۱۹۰- ۱۹۱، و انظر أیضاً: ۲۱۷، ۲۱۸، ۳۱۳.

۲- الرازی، مفاتیح الغیب ۱۳: ۱۳۰.

ص:۳۷

الشاهد والغائب، والمادى والمجرّد، فاحتمال انتقاض الحكم باختلاف المرئى يناقض ما حكم به بأنّ الرؤية بما هى هى لا تنفكّ عن التقابل، فإنّه أشبه بقول القائل: إنّ نتيجة ۲+ ۲ هو الأربعة، لكن إذا كان المعدود مادياً لا مجرّداً، ويردّ بأنّ الموضوع نفس اجتماع العددين وهو متحقّق فى كلتا الصورتين.

ثمّ ماذا يقصد (الرازى) من الغائب؟ هل يقصد الموجود المجرّد عن المادّة ولوازمها؟ فبداهة العقل تحكم بأنّ المنزّه عن الجسم والجسمانية والجهة والمكان لا ـ يتصوّر أنْ يقع طرفاً للمقابلة، وإنْ أراد منه الغائب عن الأبصار مع احتمال كونه جسماً أو ذا جهة، فذلك ابطال للعقيدة الإسلامية الغرّاء التى تبنّتها الأشاعرة وكذلك الرازى نفسه فى غير واحد من كتبه الكلامية وفى غير موضع فى تفسيره.

ولقائل أن يسأل الرازى: أنّه لو وقعت الرؤية على ذاته سبحانه فهل تقع على كلّه أو بعضه؟ فلو وقعت على الكلّ تكون ذاته محاطة لا محيطة، وهذا باطل بالضرورة، ولو وقعت على الجزء تكون ذاته ذا جزء مركب.

وممّا ذكرنا تتبيّن ركاكة ما استدلّ به الرازى على كلامه.

المحاولة اليائسة فى تجويز الرؤية:

اشارة

إنّ مفكّرى الأشاعرة الذين لهم أقدام راسخة فى المسائل العقليّة لمّا وقعوا فى تناقض من جرّاء هذا الدليل ذهبوا إلى الجمع بين الرؤية والتنزيه، وإليك بيان ذلك:

ص:۳۸

۱- الرؤیهٔ بلا کیف:

هـذا العنوان هو الـذی یجـده القـارئ فی کتب الأشـاعرهٔ، وربمـا یعبّر عنه خصومهم بالبلکفـهٔ، ومعناه أنّ اللَّه تعالی یری بلا کیف وأنّ المؤمنین فی الجنهٔ یرونه بلا کیف، أی منزّهاً عن المقابلهٔ والجهۀ والمکان.

یلاحظ علیه: أنّ تمنّی الرؤیـهٔ بلا مقابلـهٔ ولا جهـهٔ ولا مکان، أشـبه برسم أسد بلا رأس ولا ذنب علی جسم بطل، فالرؤیهٔ التی لا یکون المرئی فیها مقابلًا للرائی ولا متحقّقاً فی مکان ولا متحیّزاً فی جهۀ کیف تکون رؤیته بالعیون والأبصار.

والحقّ أنّ اعتماد الأشاعرهٔ علی أهل الحـدیث فی قولهم بلا کیف مهزلـهٔ لا یُعتمـد علیها، فإنّ الکیفیهٔ ربّما تکون من مقوّمات الشـیء، ولولاها لما کان له أثر، فمثلًا عندما یقولون: إنّ للَّه یداً ورجلًا وعیناً وسـمعاً بلا کیف ویصـرّحون بوجود واقعیات هذه الصـفات حسـب معانیهـا اللغویـهٔ لکن بلاـ کیفیـهٔ، فإنّه یلاحظ علیه، بأنّ الیـد فی اللغـهٔ العربیّهٔ وضـعت للجارحـهٔ حسب ما لها من الکیفیـهٔ، فاثبات الید للَّهبالمعنی اللغوی مع حـذف الکیفیـهٔ، یکون مساویاً لنفی معناه اللغوی، ویکون راجعاً إلی تفسیره بالمعانی المجازیـهٔ التی تفرّون منها فرار المزکوم من المسک، ومثله القدم والوجه.

وبعبارهٔ أُخری: أنّ الحنابلـهٔ والأشاعرهٔ یصـرّون علی أنّ الصـفات الخبریـهٔ، کالید والرجل والقدم والوجه، فی الکتاب والسـنّهٔ، یجب أن تُفسّـر بنفس معانیها اللغویهٔ، ولا یجوز لنا حملها علی معانیها المجازیهٔ، کالقدرهٔ فی الید مثلًا، ولما رأوا أنّ ذلک یلازم التجسیم التجأوا إلی قولهم

ص:۳۹

يـد بلا كيف، ولكنّهم ما دروا أنّ الكيفيـة فى اليـد والوجه وغيرهما مقوّمة لمفاهيمها، فنفى الكيفية يساوق نفى المعنى اللغوى، فكيف يمكن الجمع بين المعنى اللغوى والحمل عليه بلا كيف.

ومنه يعلم حال الرؤيـة بالبصـر والعين، فإنّ التقابل مقوّم لمفهومها، فاثباتها بلا كيف يلازم نفى أصل الرؤيـة، وقد عرفت أنّ الكلام فى النظر بالبصر والرؤية بالعين، لا الرؤية بالقلب أو فى النوم.

وقد أوضحنا حال الصفات الخبرية فى بحوثنا الكلاميّة (۱).

۲- اختلاف الأحكام باختلاف الظروف:

إنّ بعض المثقّفين من الجُدَد لمـا أدركوا بعقولهم أنّ الرؤيـة لا تنفكّ عن الجهـة التجأوا إلى القول بأنّ كلّ شـىء فى الآخرة غيره فى الدنيا، ولعلّ الرؤية تتحقّق فى الآخرة بلا هذا اللّازم السلبى.

لكن هذا الكلام رجمٌ بالغيب، لأنّه إنْ أراد من المغايرة بأنّ الآخرة ظرف للتكامل وأنّ الأشياء توجد فى الآخرة بأكمل الوجوه وامثلها، فهـذا لا مناقشة فيه، يقول سـبحانه: «كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقاً قَالُوا هَذَا الَّذِى رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهاً» (البقرة/ ۲۵) ولكن إنْ أراد أنّ القضايا العقلية البديهية تتبدّل فى الآخرة إلى نقيضها فهذا يوجب انهيار النُظم الكلامية والفلسفيّة والأساليب العلميّة التى يعتمد عليها المفكّرون من أتباع الشرائع وغيرهم، إذ معنى ذلك أنّ النتائج المثبتة فى

۱- لاحظ بحوث فى الملل والنحل ۲: ۹۶- ۱۰۵.

ص:۴۰

جدول الضرب سوف تتبدّل فی الآخرة إلی ما يباينها فتكون نتيجة ضرب ۲* ۲: ۵ أو ۱۰ أو ۰۰۰ وأنّ قولنا: كلّ ممكن يحتاج إلی علّة يتبدّل فی الآخرة إلی أنّ الممكن غنیّ عن العلّة.

فعند ذلك لا يستقرّ حجر علی حجر وتنهار جميع المناهج الفكرية، ويصير الانسان سوفسطائياً مائة بالمائة.

۳- عدم الاكتراث باثبات الجهة:

إنّ أساتذة الجامعات الإسلامية فی الرياض ومكّة المكرّمة والمدينة المنوّرة بدلًا من أنْ يُجهدوا أنفسهم فی فهم المعارف ويتجرّدوا فی مقام التحليل عن الآراء المسبقة، نراهم يقدمون لشباب الجامعات وخريجيها دعماً مالياً وفكرياً لمواصلة البحوث حول الرؤية فی محاولة لاثباتها واثبات الجهة للّه‌تعالی، وإليك نموذج من ذلك:

يقول الدكتور أحمد بن محمّد خريج جامعة أُمّ القری: إنّ إثبات رؤية حقيقيّة بالعيان من غير مقابلة أو جهة، مكابرة عقليّة، لأنّ الجهة من لوازم الرؤية، واثبات اللزوم ونفی اللّازم مغالطة ظاهرة.

ومع هذا الاعتراف تخلّص عن الالتزام باثبات الجهة للّه‌بقوله.

إنّ إثبات صفة العلوّ للّه‌تبارك وتعالی ورد فی الكتاب والسنّة فی مواضع كثيرة جداً، فلا حرج فی اثبات رؤية اللّه تعالی من هذا العلوّ الثابت له تبارك وتعالی، ولا يقدح هذا فی التنزيه، لأنّ مَن أثبتَ هذا أعلم البشر بما يستحقّ اللّه تعالی من صفات الكلمات.

أمّا لفظ الجهة فهو من الألفاظ المجملة التی لم يرِد نفيها ولا

ص:۴۱

إثباتها بالنصّ فتأخذ حكم مثل هذه الألفاظ (۱).

ويلاحظ على هذا الكلام ما يلى:

أوّلًا: كيف ادّعى أنّ الكتاب والسنّة أثبتا العلوّ للّهالذى هو مساوق للجهة، فإن أراد قوله سبحانه: «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ» فقد حُقّقَ فى محلّه بأنّ استواءه على العرش كنايـة عن استيلائه على السماوات والأرض وعدم عجزه عن التـدبير. وأين هو من اثبات العلوّ للّه، فقد أوضحنا مفادّ هذه الآيات فى أسفارنا الكلاميّة (۲).

وإنْ أراد ما جمعه ابن خزيمة وأضرابه من حشويات المجسّمة والمشبّهة، فكلها بدع يهودية أو مجوسية تسرّبت إلى المسلمين ويرفضها القرآن الكريم وروايات أئمة أهل البيت عليهم السلام.

ثانيـاً: إذا افترضنا صحّة كونه موجوداً فى جهة عاليـة ينظر إلى السماوات والأرض فكيف يكون محيطاً بكلّ شىء وموجوداً مع كلّ شىء، فإذا كان هذا معنى التنزيه فسلامٌ على التجسيم.

ونِعْمَ ما قال شاعر المعرّة:

ويا موت زر إنّ الحياة ذميمة ويا نفس جدى إنّ دهرك هازل

فالذى تستهدفه رسالات السماء يتلخّص فى توحيده سبحانه، وأنّه واحد لا نظير له ولا مثيل أوّلًا، وتنزيهه سبحانه عن مشابهة الممكنات والموجودات ثانياً.

غير أنّ أصحاب الحديث بعد رحيل الرسول توغّلوا فى وحل

۱- أحمد بن ناصر، رؤية اللّه تعالى، نشر معهد البحوث العلميّة فى مكّة المكرّمة: ۶۱.

۲- الالهيّات ۱: ۳۳۰- ۳۴۰.

ص:۴۲

حبائل الشرك والتجسيم وأبطلوا كلتا النتيجتين، فقالوا بقدم القرآن وعدم حدوثه، وأثبتوا بذلك مثلًا للّهفى الأزلية وكونه قديماً كقدمه سبحانه.

وأثبتوا للّهسبحانه العلوّ والجهة اغتراراً ببعض الظواهر والأحاديث المستوردة، فأبطلوا بذلك تنزيهه- سبحانه- وتعاليه عن مشابهة المخلوقات.

فخالفوا رسالات السماء فى موردين أصيلين:

التوحيد: بالقول بقدم القرآن.

التنزيه: باثبات الجهة والرؤية.

«كَالَّتِى نَقَضَتْ غزلها مِنْ بَعْدِ قوّةٍ أَنْكَاثاً»

ص:۴۳

۳ موقف الذکر الحکیم من أمر الرؤیهٔ

اشارهٔ

إنّ الذکر الحکیم یصف اللَّه سبحانه بصفات تهدف جمیعها إلی تنزیهه عن الجسم والجسمانیهٔ، وأنّه لیس له مثل ولا نظیر، ولا ندّ ولا کفو، وأنّه محیط بکلّ شیء، ولا یحیطه شیء، إلی غیر ذلک من الصفات المنزّههٔ التی یقف علیها الباحث إذا جمع الآیات الواردهٔ فی هذا المجال، وبدورنا نشیر إلی بعض منها:

قال سبحانه:

۱- «فَاطِرُ السَّموَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَکُمْ مِنْ أَنْفُسِکُمْ أَزْوَاجاً وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجاً یَذْرَؤُکُمْ فِیهِ لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ وَهُوَ السَّمِیعُ الْبَصِیرُ» (الشوری/ ۱۱).

۲- «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ یَلِدْ وَلَمْ یُولَدْ وَلَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً أَحَدُ» (الاخلاص/ ۱- ۴).

۳- «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیمٌ»

ص:۴۴

(الحدید/ ۳).

۴- «هُوَ الَّذِی خَلَقَ السَّموَاتِ وَالْأَرْضَ فِی سِتَّهِٔ أَیَّام ثُمَّ اسْتَوَی عَلَی الْعَرْشِ یَعْلَمُ مَا یَلِجُ فِی الْأَرْضِ وَمَا یَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا یَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا یَعْرُجُ فِیهَا وَهُوَ مَعَکُمْ أَیْنَما کُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِیرٌ» (الحدید/ ۴).

۵- «هُوَ اللَّهُ الَّذِی لَاإِلهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِکُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَیْمِنُ الْعَزِیزُ الْجَبَّارُ الْمُتَکَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا یُشْرِکُونَ» (الحشر/ ۲۳).

۶- «هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَی یُسَبِّحُ لَهُ مَا فِی السَّمَاوَاتِ وَمَا فِی الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِیزُ الْحَکِیمُ» (الحشر/ ۲۴).

۷- «مَا یَکُونُ مِنْ نَجْوی ثَلَاثَهٔ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَهٔ إِلَّا وَهُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَی مِنْ ذلِکَ وَلَا أَکْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَیْنَما کَانُوا ثُمَّ یُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا یَوْمَ الْقِیَامَهِٔ إِنَّ اللَّهَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیمٌ» (المجادلهٔ/ ۷).

۸- «أَلَا إِنَّهُمْ فِی مِرْیَهٔ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُحِیطٌ» (فصلت/ ۵۴).

۹- «اللَّهُ لَاإِلهَ إِلَّا هُوَ الْحَیُّ الْقَیُّومُ لَاتَأْخُذُهُ سِنَهٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِی السَّموَاتِ وَمَا فِی الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِی یَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ یَعْلَمُ مَا بَیْنَ أَیْدِیهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا یُحِیطُونَ بِشَیْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ کُرْسِیُّهُ السَّموَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا یَؤُدُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِیُّ الْعَظِیمُ» (البقرهٔ/ ۲۵۵).

۱۰- «لَاتُدْرِکُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ یُدْرِکُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِیفُ الْخَبِیرُ» (الأنعام/ ۱۰۳).

وحصیلهٔ هذه الآیات أنّه لا یوجد فی صفحهٔ الوجود له مثل، وهو أحدٌ لا کُفو له، لم یلد ولم یولد، بل هو أزلیّ، فبما أنّه أزلیّ الوجود،

ص:۴۵

فوجوده قبل کلّ شیء أی لا وجود قبله.

وبما أنّه أبدیّ الوجود، فهو آخرُ کلّ شیء إذْ لا وجود بعده.

وبمـا أنّه خـالقُ السـماوات والأرض فالکون قائم بوجوده، فهو باطنُ کلّ شـیء، کما أنّ النظام البـدیع دلیل علی وجوده، فهو ظاهر کلّ شیء، لا یحویه مکان، لأنّه خالق السماوات والأرض وخالق الکون والمکان، فکان قبل أنْ یکون أیّ مکان.

وبما أنّ العالم دقیقه وجلیله فقیر محتاج إلیه قائم به، فهو مع الأشیاء معیّة قیّومیّة لا معیّة مکانیّة، ومع الانسان أینما کان.

فلا یکون من نجوی ثلاثةٍ إلّاهو رابعهم ولا خمسةٍ إلّاهو سادسُـهم ولا أدنی من ذلک ولا أکثر إلّاهو معهم أینما کانوا، وذلک مقتضی کونه قیّوماً وما سواه قائماً به، ولا یمکن للقیّوم الغیبوبة عمّا قام به، وفی النهایة هو محیط بکلّ شـیء لا یحیطه شیء، فقد أحاط کُرسیُّه السـماوات والأرض، فالجمیع محاط وهو محیط، ومن کان بهـذه المنزلة لا تُدرِکه الأبصار الصـغیرة الضـعیفة ولا یقع فی أُفقها، ولکنّه لکونه محیطاً یُدرکُه الأبصار.

هذه صفاته سبحانه فی القرآن ذکرناه بایجاز وأوردناها بلا تفسیر.

وقد علمت أنّ من سـمات العقیدة الإسلامیة کونها عقیدة سهلة لا إبهام فیها ولا لغز، فلو وجدنا شیئاً فی السنّة أو غیرها ما یصطدم بهذه الصفات فیحکم علیه بالتأویل إن صحّ السند، أو بالضرب عرض الجدار إن لم یصح.

ص:۴۶

فمن تلا هذه الآيات وتدبّر فيها يحكم بأنّه سبحانه فوق أنْ يقع فى وهم الإنسان وفكره ومجال بصره وعينه، وعند ذلك لو قيل له: إنّه جاء فى الأثر: إنّكم سترون ربّكم يوم القيامة كما ترون هذا (البدر) لا تُضامون فى رؤيته (۱).

فسيجد أنّ هذا الكلام يناقض ما تلا من الآيات أو استمع إليها، وسيشكك ويقول: اذا كان الخالقُ البارئُ الذى هو ليس بجسم ولا جسمانى، لا يحويه مكان ومحيط بالسماوات والأرض، فكيف يرى يوم القيامة كالبدر فى جهة خاصة وناحية عالية مع أنّه كان ولا علوّ ولا جهة، بل هو خالقهما، وأين هذه الرؤية من وصفه سبحانه بأنّه لا يحويه مكان ولا يقع فى جهة وهو محيط بكلّ شىء؟!

ولا يكون هذا التناقض بين الوصفين بأقلّ من التناقض الموجود فى العقيدة النصرانيّة من أنّه سبحانه واحد وفى الوقت نفسه ثلاثة.

وكلّما حاول القائل بالرؤية الجمع بين العقيدتين، لا يستطيع أنْ يرفع التعارض والاصطدام بين المعرفتين فى أنظار المخاطبين بهذه الآيات والرواية، ومن جرّد نفسه عن المجادلات الكلاميّة والمحاولات الفكريّة للجمع بين المعرفتين يرى التعريفين متصادمين، فأين القول بأنّه سبحانه بعيد عن الحسّ والمحسوسات منزّه عن الجهة والمكان محيط بعوالم الوجود، وفى نفس الوقت تنزله سبحانه منزلة الحسّ والمحسوسات، واقعاً بمرأى ومنظر من الانسان يراه ويبصره كما يبصر

۱- البخارى، الصحيح ۴: ۲۰۰.

ص:۴۷

البدر ويشاهده في أُفق عال.

وقد عرفت في التمهيد أنّ السهولة في العقيدة والخلوّ من الألغاز هو من سمات العقيدة الإسلاميّة، فالجمع بين المعرفتين كجمع النصارى بين كونه واحداً وثلاثاً.

*** هذا من جانب، ومن جانب آخر نرى أنّه سبحانه كلّما طرح مسألة الرؤية في القرآن الكريم فإنّما يطرحها ليؤكد عجز الانسان عن نيلها، ويعتبر سؤالها وتَمنّيها من الإنسان أمراً فظيعاً وقبيحاً وتطلّعاً إلى ما هو دونه.

۱- قال سبحانه: «وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (البقرة/ ۵۵- ۵۶).

۲- وقال سبحانه: «يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أنْ تُنَزِّل عَلَيْهِمْ كِتَاباً مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسى أَكْبَرَ مِنْ ذلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذلِكَ وَآتَيْنَا مُوسى سُلْطَاناً مُبِيناً» (النساء/ ۱۵۳).

۳- وقال سبحانه: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِى أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِى وَلكِنْ أُنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِى فَلَمَّا تَجَلّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وَخَرَّ مُوسى صَعِقاً فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ» (الأعراف/ ۱۴۳).

۴- وقال سبحانه: «وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا، فَلَمَّا

ص:۴۸

أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِيَّایَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِیَ إِلَّا فِتْنَتُکَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِی مَنْ تَشَاءُ أَنْتَ وَلِیُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَیْرُ الْغَافِرِینَ» (الأعراف/ ۱۵۵).

فالمتدبّر فی هذه الآیات یقضـی بأنّ القرآن الکریم یستعظم الرؤیهٔ ویستفظع سؤالها ویقبّحه ویعدّ الانسان قاصراً عن أنْ ینالها علی وجه ینزل العذاب عند سؤالها.

فلو کانت الرؤیهٔ أمراً ممکناً ولو فی وقتٍ آخر، لکان علیه سبحانه أن یتلطّف علیهم بأنّکم سترونه فی الحیاهٔ الآخرهٔ لا فی الحیاهٔ الدنیا، ولکنّا نری أنّه سبحانه یقابلهم بنزول الصاعقهٔ فیقتلهم ثمّ یحییهم بدعاء موسی، کما أنّ موسی لمّا طلب الرؤیهٔ واُجیب بالمنع تاب إلی اللّه سبحانه وقال: أنا أوّل المؤمنین بأنّک لا تُری.

فالإمعان بما ورد فیها من عتاب وتندید، بل وإماتهٔ وإنزال عذاب، یدلّ بوضوح علی أنّ الرؤیهٔ فوق قابلیّهٔ الإنسان، وطلبه لها أشبه بالتطلّع إلی أمر محال، فعند ذلک لو قیل للمتدبّر فی الآیات إنّه روی قیس بن أبی حازم أنّه حدّثه جریر وقال: خرج علینا رسول اللّه لیلهٔ البدر فقال: «إنّکم سترون ربّکم یوم القیامهٔ کما ترون هذا لا تضامون فی رؤیته» (۱)، یجد الحدیث مناقضاً لما ورد فی هذه الآیات ویشکّ أنّه کیف صار الأمر الممتنع أمراً ممکناً، والإنسان غیر المؤهل علی الرؤیهٔ مؤهلًا لها.

إنّ هنا محاولتین للتخلّص من التضادّ الموجود بین الآیات،

۱- البخاری، الصحیح ۴: ۲۰۰.

ص:۴۹

وخبر قيس بن أبى حازم الدالّ على وقوع الرؤية فى الآخرة:

المحاولة الأُولى:

إنّ تعارض الآيات والرواية من قبيل تعارض المطلق والمقيد، فلا مانع من الجمع بينهما بحمل الأُولى على الحياة الحاضرة، والثانية على الحياة الآخرة (۱).

يلاحظ عليه: بأنّ الجمع بين الآيات والروايـة على نحو ما ذكر أشبه بمحاولـة الفقيه إذا فوجئ بروايتين تكون النسبة بينهما هى العموم والخصوص المطلق، فيجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد.

ولو صحّ ما ذكر فإنّما هو فى المسائل الفرعيّة لا العقائديـة، وليست الآيات الواردة فيها كالمطلق، والحديث كالمقيـد، بل هى بصدد بيان العقيدة الإسلامية على أنّه سبحانه فوق أن تناله الرؤية، وانّ من تمنّاها فإنّما يتمنّى أمراً محالًا.

والـدافع إلى هـذا الجمع إنّما هو تزمّتهم بالروايات وتلقّيهم صحيح البخارى وغيره صحيحاً على الإطلاق لا يقبل النقاش والنقـد، فلم يكن لهم محيص من معاملـة الروايات والآيات معاملة الاطلاق والتقييد، ولأجل ذلك فكلّما تليت هذه الآيات للقائلين بالجواز يجيبون بأنّ الجميع يعود إلى هـذه الـدنيا ولا صلة له بالآخرة، ولكنّهم غافلون عن أنّ الآيات تهـدف فى تنديـدها وتوبيخها إلى ملاحظة طلب نفس الرؤية

۱- يظهر ذلك الجواب عن أكثر المتأوّلين لآيات النفى حيث يقدّرونها بالدنيا.

ص:۵۰

بما هى هى، بغضّ النظر عن الـدنيا والآخرة، ولا صـلة لها بظرف السؤال، فحمل تلك الآيات على ظرف خاص تلاعب بالكتاب العزيز وتقديم للسنّة على القرآن، واعتماد على الظنّ مكان وجود القطع واليقين.

وأيمن اللَّه لو لم يكن فى الصحاح حديث قيس بن أبى حازم وغيره لما كان لديهم أىّ وازع على تأويل الآيات.

المحاولة الثانية:

لقـد تصـدّى أبو الحسن الأشـعرى للإجابـة عن الآيـات الأـخيرة وزعم أنّ الاسـتعظام إنّما كان لطلبهم الرؤيـة تعنّتاً وعناداً، قال: إنّ بنى إسـرائيل سألوا رؤية اللَّه عزّ وجلّ على طريق الانكار لنبوّة موسـى وترك الايمان به حتى يروا اللَّه لأنّهم قالوا: «لَنْ نُؤْمِنَ لَکَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً» فلمّا سألوه الرؤية على طريق ترك الايمان بموسـى عليه السـلام حتى يريهم اللَّه من غير أن تكون الرؤية مستحيلة عليه، كما استعظم اللَّه سؤال أهل الكتاب أنْ ينزّل عليهم كتاباً من السـماء من غير أنْ يكون ذلك مسـتحيلًا، ولكن لأنّهم أبوا أنْ يؤمنوا بنبىّ اللَّه حتى يُنزّل عليهم من السماء كتاباً» (۱).

يلاحظ عليه أوّلًا: أنّ ما ذكره من أنّ الاسـتعظام لأجل كون طلبهم كان عن عنادٍ وتعنّتٍ لا لطلب معجزة زائـدة، لو صحّ فإنّما يصحّ فى غير هذه الآيات، أعنى فى قوله سبحانه: «وَقَالَ الَّذِينَ لَايَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِکَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَکْبَرُوا فِى أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوّاً

۱- الابانة عن أُصول الديانة: ۱۵ ط. دار الطباعة المنيرية، القاهرة.

ص:۵۱

كَبِيراً» (الفرقان/ ۲۱)، لا فيما تلوناه من الآيات، فإنّ الظاهر منها انّ الاستعظام والاستفظاع راجعان إلى نفس السؤال بشهادة قوله: «فَقَدْ سَأَلُوا مُوسى أَكْبَرَ مِنْ ذلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ» (النساء/ ۱۵۳)، والذى يوضح ذلك أنّ التوبيخ والتنديد راجعان إلى نفس السؤال- مع غضّ النظر عن سبب السؤال، وهل هو لغاية زيادة العلم أو للعتوّ؟- أُمور:

۱- إنّه سبحانه سمّى سؤالهم ظلماً وتعدّياً عن الحدّ.

۲- إنّ موسى سمّى سؤالَهم سؤالًا سفهيّاً.

۳- عندما طلب موسى الرؤية أُجيب بالخيبة والحرمان، ولم يكن سؤاله عن عناد واستكبار، ولو كانت الخيبة مختصّة بالدنيا، كان عليه سبحانه الرجوع إليه بالعطف والحنان بأنّها غير ممكنة فى هذه الدار وسوف ترانى فى الآخرة.

وثانياً: إنّه سبحانه وإنْ جمع فى آية سورة النساء (۱)، بين نزول الكتاب من السماء عليهم، ورؤية اللَّه جهرةً، لكن كون الأوّل أمراً ممكناً لا يكون دليلًا على كون الثانى مثله، وذلك لأنّ وجه الشبه بين الأمرين ليس الإمكان أو الاستحالة حتى يكونا مشاركين فيهما، بل هو طلب أمر عظيم، وشيء ليسوا مستأهلين له، فلا يكون إمكان الأوّل دليلًا على إمكان الثانى.

على أنّ قوله سبحانه «فَقَدْ سَأَلُوا مُوسى أَكْبَرَ مِنْ ذلِكَ» مشير إلى

۱- النساء: ۱۵۳.

ص:۵۲

الفرق بين الطلبين مع المشاركة فى أمر الاستعظام وهو استحالة الثانى دون الأوّل، ولذا أسماه أكبر.

وبذلك يقف على ضعف ما ذكره الرازى فى تفسيره، لكونه مأخوذاً من كلام إمامه الأشعرى.

ونقل كلام أبى الحسين المعتزلى فى كتاب التصفّح وناقشه بوجه غير تامّ (۱).

۱- الرازى، مفاتيح الغيب ۳: ۸۵.

ص:۵۳

رؤیة اللّه فی الذکر الحکیم

دراسة أدلة النافین

۴ الآیة الأُولی: لا تدرکه الأبصار

اشارة

قـد عرفت تعبیر الکتاب عن الرؤیـة إجمالًا، وأنّه یعـدّ طلب الرؤیـة وسؤالها أمراً فظیعاً، قبیحاً، موجباً لنزول الصاعقـة والعذاب، والآیات السالفـة وضّـحت موقف الکتـاب من هـذه المسألـة لکن علی وجه الإجمـال، غیر أنّا إذا اسـتنطقنا ما سـبق من الآیات، نقف علی قضاء الکتاب فی أمر الرؤیة علی وجه التفصیل.

وقد عقدنا هذا الفصل لدراسة بعض ما سبق وتحلیله.

قال سبحانه: «ذلِکُمُ اللَّهُ رَبُّکُمْ لَاإِلهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ کُلِّ شَیْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَی کُلِّ شَیْءٍ وَکِیلٍ لَاتُدْرِکُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ یُدْرِکُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِیفُ الْخَبِیرُ» (الأنعام/ ۱۰۲- ۱۰۳) والاستدلال بالآیة یتوقّف علی البحث فی مرحلتین:

المرحلة الأُولی: فی بیان مفهوم الدرک لغة:

الدرک فی اللغة اللحوق والوصول ولیست بمعنی الرؤیة، ولو

ص:۵۴

أُريد منه الرؤية فإنّما هو باعتبار قرينيّة المتعلّق.

قال ابن فارس: الدرك له أصلٌ واحد (أی معنی واحد) وهو لحوق الشیء بالشیء ووصوله إليه، يقال: أدركت الشیء، أدركه ادراكاً، ويقال: أدرك الغلام والجارية إذا بلغا، وتدارك القوم: لحق آخرُهم أوّلهم، فأمّا قوله تعالی: «بَلْ ادَّارَکَ عِلْمُهُمْ فِی الْآخِرَةِ» (النمل/ ۶۶) فهو من هذا، لأن علمهم أدركهم فی الآخرة حين لم ينفعهم (۱).

وقال ابن منظور مثله، وأضاف: ففی الحديث «أعوذ بک من درک الشقاء» أی لحوقه، يقال: مشيتُ حتی أدركتهُ، وعشتُ حتی أدركتُه، وأدركتُه ببصری أی رأيته (۲).

إذا كان الدرك بمعنی اللحوق والوصول فله مصاديق كثيرة، فالادراك بالبصر التحاق من الرائی بالمرئی بالبصر، والادراك بالمشی، كما فی قول ابن منظور: مشيت حتی أدركته، التحاق الماشی بالمتقدّم بالمشی، وهكذا غيره.

فإذا قال سبحانه: «لَاتُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» يتعيّن ذلك المعنی الكلی (اللحوق والوصول) بالرؤية، ويكون معنی الجملة أنه سبحانه تفرّد بهذا الوصف تعالی عن الرؤية دون غيره.

المرحلة الثانية: فی بیان مفهوم الآيتين:

اشارة

أنه سبحانه لما قال: «وَهُوَ عَلَی كُلِّ شَیْءٍ وَكِيلٍ» ربما يتبادر إلی

۱- ابن فارس، مقاييس اللغة ۲: ۳۶۶.

۲- ابن منظور، اللسان ۱۰: ۴۱۹.

ص:۵۵

بعض الأذهان انّه إذا صار وكيلًا على كلّ شىء، يكون جسماً قائماً بتدبير الأُمور الجسمانية، لكن يدفعه بأنه سبحانه مع كونه وكيلًا لكلّ شیء «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ».

وعندما يتبادر من ذلك الوصف إلى بعض الأذهان أنه إذا تعالى عن تعلّق الأبصار فقد خرج عن حيطة الأشياء الخارجية وبطل الربط الوجودى الذى هو مناط الادراك والعلم بينه وبين مخلوقاته، يدفعه قوله: «وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» ثم تعليله بقوله: «وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» و «اللطيف» هو الرقيق النافذ فى الشىء و «الخبير» من له الخبرة الكاملة، فإذا كان تعالى محيطاً بكلّ شیء لرقّته ونفوذه فى الأشياء، كان شاهداً على كلّ شىء، لا يفقده ظاهر كلّ شىء وباطنه، ومع ذلك فهو عالم بظواهر الأشياء وبواطنها من غير أن يشغله شیء عن شیء أو يحتجب عنه شیء بشیء.

وبعبارة أُخرى أن الأشياء فى مقام التصور على أصناف:

۱- ما يَرى ويُرى كالانسان.

۲- ما لا يَرى ولا يُرى كالاعراض النسبية كالابوة والنبوة.

۳- ما يُرى ولا يَرى كالجمادات.

۴- ما يَرى ولا يُرى وهذا القسم تفرّد به خالق جميع الموجودات بأنه يَرى ولا يُرى، والآية بصدد مدحه وثنائه بأنه جمعَ بين الأمرين يَرى ولا يُرى لا بالشق الأول وحده نظير قوله سبحانه: «فَاطِرِ السَّموَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ» (الأنعام/ ۱۴) ودلالة الآية على أنه سبحانه لا يُرى بالأبصار بمكان من الوضوح غير أن للرازى ومن لفّ لفّه

ص:۵۶

تشكيكات نأتى بها مع تحليلها:

الشبهة الأُولى:

انّ الآيهٔ فى مقام المدح، فإذا كان الشيء فى نفسه تمتنع رؤيته فلا يلزم من عدم رؤيته مدح وتعظيم للشيء، أمّا إذا كان فى نفسه جائز الرؤيـهٔ ثم إنّه قدر على حَجب الأبصار عن رؤيته وعن ادراكه، كانت هذه القدرهٔ الكاملهٔ دالّهٔ على المدح والعظمهٔ، فثبت أن هذه الآيهٔ دالّهٔ على أنه جائز الرؤيهٔ حسب ذاته (۱).

إنّ هـذا التشـكيك يحطّ من مقام الرازى، فهو أكثر عقليـهٔ من هـذا التشـكيك، وذلك لأنه زعم أن المدح بالجملهٔ الأولى، أعنى قوله سبحانه:

«لَاتُـدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» وغفل عن أنّ المـدح بمجموع الجزئين المـذكورين فى الآيـهٔ، بمعنى أنه سـبحانه لعلوّ منزلته لا يُدرَك وفى الوقت نفسه يُدرِك غيره، وهـذا ظـاهر لمن تأمّل فى الآيـهٔ ونظيرتها قوله سبحانه: يُطعِم ولا يُطعَم، فهل يرضـى الرازى بأنه سبحانه يمكن له الأكل والطعم.

الشبهة الثانية:

إن لفظ الأبصار صـيغهُ جمعٍ دخل عليها الألف واللام فهو يفيد الاستغراق، فقوله: «لَاتُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» بمعنى لا تراه جميع الأبصار، وهذا يفيدُ سلبَ العموم ولا يفيد عمومَ السلب (۲).

۱- الرازى، مفاتيح الغيب ۱۳: ۱۲۵.

۲- الرازى، مفاتيح الغيب ۱۳: ۱۲۶.

ص:۵۷

یلاحظ علیه: أن المتبادر فی المقام کما فی نظائره هو عموم السلب أی لا یدرکه أحد من ذوی الأبصار، نظیر قوله سبحانه: «إِنَّ اللَّهَ لَا یُحِبُّ الْمُعْتَدِینَ» (البقرة/ ۱۹۰) وقوله سبحانه: «فَإِنَّ اللَّهَ لَایُحِبُّ الْکَافِرِینَ» (آل عمران/ ۳۲) وقوله سبحانه: «وَاللَّهُ لَایُحِبُّ الظَّالِمِینَ» (آل عمران/ ۵۷).

یقول الإمام علی علیه السلام: «الحمد للَّهالذی لا یبلُغُ مدحتهُ القائلون، ولا یُحصی نعماءه العادّون، ولا یؤدّی حقّه المجتهدون، الذی لا یُدرکه بُعد الهِمم، ولا ینالُه غوصُ الفِطَن» (۱).

فهل یحتمل الرازی فی هذه الآیات والجمل سلب العموم وأنه سبحانه لا یحبّ جمیع المعتدین والکافرین والظالمین، ولکن یحب بعضَ المعتدین والکافرین والظالمین، أو أنّ بعض القائلین یبلغون مدحته ویحصون نعماءه.

وهذا دلیل علی أنّ الموقف المسبق للرازی هو الذی دفعه لدراسة القرآن لأجل دعمه، وهو آفة الفهم الصحیح من الکتاب.

الشبهة الثالثة: الإدراک هو الاحاطة

إن هذه الشبهة ذکرها ابن حزم فی فِصَله والرازی فی مفاتیح الغیب وابن قیّم فی کتاب حادی الأرواح إلی بلاد الأفراح (۲)، وقد أسهبوا

۱- نهج البلاغة، الخطبة الأولی.

۲- وقبلهم الطبری کما سیوافیک نصّه فی خاتمة المطاف.

ص:۵۸

الکلام فی تطویر الشبهة، ولا یسع المقام لنقل عباراتهم کلها، وإنّما نشیر إلی المهم من کلماتهم.

وبما أن الأساس لکلام هؤلاء هو ابن حزم الظاهری نذکر نصّ کلامه أوّلًا.

قال: إنّ الادراک فی اللغة یفید معنی زائداً عن النظر، وهو بمعنی الإحاطة، ولیس هذا المعنی فی النظر والرؤیة، فالادراک (الاحاطة) فیض عن اللَّه تعالی علی کلّ حال فی الدنیا والآخرة، والدلیل علی ذلک قوله سبحانه: «فَلَمَّا تَرَاءَی الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَی إِنَّا لَمُدْرَکُونَ قَالَ کَلَّا إِنَّ مَعِی رَبِّی سَیَهْدِینِ»، ففرّق اللَّه عزّ وجلّ بین الإدراک والرؤیة فرقاً جلیّاً، لأنه تعالی أثبت الرؤیة بقوله: «فَلَمَّا تَرَاءَی الْجَمْعَانِ»، وأخبر تعالی بأنه رأی بعضهم بعضاً فصحت منهم الرؤیة لبنی اسرائیل، ولکن نفی اللَّه الإدراک بقول موسی علیه السلام لهم: «کَلَّا إِنَّ مَعِی رَبِّی سَیَهْدِینِ»، فأخبر تعالی أنه رأی أصحاب فرعون بنی اسرائیل ولم یدرکوهم، ولا شکّ فی أنّ ما نفاه اللَّه تعالی غیر الذی أثبته، فالادراک غیر الرؤیة والحجّة لقولنا قول اللَّه تعالی (۱).

یلاحظ علیه: أن الشبهة تعرب عن أنّ صاحبها لم یقف علی کیفیة الاستدلال بالآیة علی نفی الرؤیة، فزعم أن أساسه هو کون الادراک فی اللغة بمعنی الرؤیة، فردّ علیه بأنه لیس بمعنی الرؤیة، بشهادة أنه سبحانه جمع فی الآیة بین اثبات الرؤیة ونفی الدرک، ولکنه غفل عن أن مبدأ الاستدلال لیس ذلک، وقد قلنا سابقاً: إنّ الادراک فی اللغة بمعنی اللحوق والوصول ولیس بمعنی الرؤیة ابتداءً، وإنما یتعیّن فی النظر والرؤیة

۱- ابن حزم، الفصل فی الملل والنحل ۳: ۳۲؛ ولاحظ: ابن القیم، حادی الأرواح إلی بلاد الأفراح: ۲۲۹.

ص:۵۹

حسب المتعلّق، ولأجل ذلک لو جرّد عن المتعلّق- کما فی الآیـة- لا یکون بمعنی الرؤیة، ولذلک جمع فیها بین الرؤیة ونفی الدرک، لأنّ الدرک هناک بحکم عدم ذکر المتعلّق کالبصـر، بمعنی اللحوق والوصول، فقد وقع الترائی بین الفریقین، ورأی فرعون وأصحاب بنی اسرائیل، ولکن لم یدرکوهم أی لم یلحقوهم.

وعلی ضوء ذلک إذا جرّد عن المتعلّق مثل البصـر والسـمع یکون بمعنی اللحوق، وإذا اقترن بمتعلّق مثل البصر یتعیّن فی النظر والرؤیة، لکن علی وجه الاطلاق من غیر تقیّد بالإحاطة.

فبطل قوله: بأنّ الادراک یـدلّ علی معنی زائـد علی النظر وهو الاحاطـة، بل الادراک مجرّداً عن القرینـة لا یـدلّ علی الرؤیة أبداً، ومع اقتران القرینة ووجود المتعلّق یدلّ علی الرؤیة والنظر علی وجه الاطلاق من غیر نظر إلی الفرد الخاص من الرؤیة.

وبذلک یظهر أن ما أطنب به الرازی فی کلامه لا یرجع إلی شیء، حیث قال: لا نسلّم إن إدراک البصر تعبیر عن الرؤیة، بل هو بمعنی الإحاطـة، فالمرئی إذا کان له حد ونهایة وأدرکه البصـر بجمیع حدوده وجوانبه ونهایاته صار کأنّ ذلک الإبصار إحاطة به فسـمّی هذه الرؤیـة إدراکاً، أما إذا لم یحط البصـر بجوانب المرئی لم تسمّ تلک الرؤیـة إدراکاً، فالحاصل أنّ الرؤیـة جنس تحتها نوعان، رؤیـة مع الإحاطـة ورؤیة لا مع الإحاطة، والرؤیة مع الاحاطة هی المسـماة بالادراک، فنفی الادراک یفید نفیَ نوع واحد من نوعی الرؤیة، ونفی النوع لا یوجب نفس الجنس، فلم یلزم من نفی الادراک عن اللّه تعالی نفی الرؤیة عنه.

ص:۶۰

ثمّ قال: فهذا وجه حسن مقبول فی الاعتراض علی کلام الخصم (۱).

ویلاحظ علیه بأن ما ذکره الرازی کان افتراءً علی اللغة للحفاظ علی المذهب، وهذا أشبه بتفسیر القرآن بالرأی، ولولا أنّ الرازی من أتباع المذهب الأشعری لما تجرأ بذلک التصرّف.

ونحن بدورنا نسأله: ما الدلیل علی أنّ الادراک إذا اقترن بالبصر یکون بمعنی الادراک الاحاطی، مع أننا نجد خلافه فی الأمثلة التالیة، نقول: أدرکت طعمهُ أو ریحهُ أو صوتهُ، فهل هذه بمعنی أحطنا إحاطة تامة بها، أو أنه بمعنی مجرد الدرک بالأدوات المذکورة من غیر اختصاص بصورة الاحاطة، مثل قولهم أدرک الرسول، فهل هو بمعنی الإحاطة بحیاته أو یراد منه إدراکه مرّة أو مرّتین، ولم یفسّره أحد من أصحاب المعاجم بما ذکره الرازی.

وحاصل الکلام: أنّ اللفظة إذا اقترنت ببعض أدوات الادراک کالبصر والسمع یحمل المعنی الکلّی أی اللحوق والوصول، علی الرؤیة والسماع، سواء کان الادراک علی وجه الاحاطة أو لا، وأما إذا تجرّدت اللفظة عن القرینة تکون بمعنی نفس اللحوق، قال سبحانه: «حَتَّی إِذَا أَدْرَکَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَاإِلَهَ إِلَّا الَّذِی آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِیلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِینَ» (یونس/ ۹۰) ومعنی الآیة: «حَتَّی إِذَا لَحِقَهُ الْغَرَقَ» ورأی نفسه غائصاً فی الماء استسلم وقال: «آمَنْتُ ...».

۱- الرازی، مفاتیح الغیب ۱۳: ۱۲۷.

ص:۶۱

وقال سبحانه: «فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقاً فِي الْبَحْرِ يَبَساً لَاتَخَافُ دَرَكاً وَلَا تَخْشَى» (طه/ ۷۷)، أی لا ـ تخاف لحوق فرعون وجيشه بك وبمن معك من بنی إسرائيل.

وقال سبحانه: «فَلَمَّا تَرَاءَى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ» (الشعراء/ ۶۱) فأثبت الرؤية ونفى الدرک، وما ذلك إلّالأنّ الادراك إذا جُرّد عن المتعلّق لا يكون بمعنى الرؤية بتاتاً، بل بمعنى اللحوق.

نعم إذا اقترن بالبصر يكون متمحّضاً فی الرؤية من غير فرق بين نوعٍ ونوع، وتخصيصه بالنوع الإحاطی لأجل دعم المذهب افتراءٌ على اللغة.

***

ص:۶۲

رؤية اللّه في الذكر الحكيم

دراسة أدلة النافين

۵ الآية الثانية: ولا يحيطون به علما

اشارة

قال سبحانه: «يَوْمَئِذٍ لَاتَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً» (طه/ ۱۰۹- ۱۱۰).

إنّ الآية تتركّب من جزئين:

الأوّل: قوله: «يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ».

الثاني: قوله: «وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً».

والضمير المجرور في قوله: «بِهِ» يعود إلى اللّه سبحانه.

ومعنى الآية:

اللّه يحيطُ بهم لأنه «يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ» ويكون معادلًا لقوله: «وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» ولكنّهم «لَايُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً».

ويساوي قوله «لَاتُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ».

ص:۶۳

وأمّا كيفية الاستدلال فبيانُها أنّ الرؤية سواء أوَقعت على جميع الذات أم على جزئها، فهى نوع إحاطةٍ علمية من البشر به سبحانه، وقد قال: «وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً».

ولكن الرازى لأجل التهرّب من دلالة الآية على امتناع رؤيته سبحانه قال: بأنّ الضمير المجرور يعود إلى قوله: «مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ» أى لا يحيطون بما بين أيديهم وما خلفهم، واللَّه سبحانه محيطٌ بما بينَ أيديهم وما خلفَهم.

أقول: إنّ الآية تحكى عن إحاطته العلمية سبحانه يوم القيامة بشهادةِ ما قبلَها «يَوْمَئِذٍ لَاتَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحمنُ وَرَضِىَ لَهُ قَوْلًا»، وعندئذٍ يكون المراد من الموصول فى قوله سبحانه: «يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِم» هو الحياة الأُخروية الحاضرة، وقوله سبحانه: «وَمَا خَلْفَهُمْ» هو الحياة الدنيوية الواقعة خلف الحياة الأُخروية، وحينئذٍ لو رجع الضمير فى قوله «وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً» إلى الموصولين يكون مفادُ الآية عدم إحاطة البشر بما يجرى فى النشأتين، وهو أمر واضح لا حاجة إلى التركيز عليه، وهذا بخلاف ما إذا رجع إلى «اللَّه»، فستكون الآية بصدد التنزيه ويكون المقصود أنّ اللَّه يحيط بهم علماً وهؤلاء لا يحيطون كذلك، على غرار سائر الآيات.

ص:۶۴

رؤیهٔ اللّه فی الذکر الحکیم

دراسهٔ أدلهٔ النافین

۶ الآیهٔ الثالثهٔ: قال لن ترانی

اشارهٔ

قال سبحانه: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَی لِمِیقَاتِنَا وَکَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِی أَنْظُرْ إِلَیْکَ قَالَ لَنْ تَرَانِی وَلکِنْ أُنْظُرْ إِلَی الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَکَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِی فَلَمَّا تَجَلّی رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَکّاً وَخَرَّ مُوسی صَعِقاً فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَکَ تُبْتُ إِلَیکَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِینَ» (الأعراف/۱۴۳). لقد استدلّ- بهذه الآیهٔ- کلٌّ من النافی والمثبت، رُغْم أنْ لیس لها إلّامدلول واحد، فکان بین القولین تناقض واضح، ومردّ ذلک إلی أن أحد المستدلّین لم یتجرّد عن هواه حینما استدلّ بالآیهٔ، وإنّما ینظر إلیها لیحتجّ بها علی ما یتبنّاه، وهذا من قبیل التفسیر بالرأی الذی نهی النبی صلی الله علیه و آله عنه بالخبر المتواتر، وبالتالی قلّ من نظر إلیها بموضوعیهٔ خالیهٔ عن کلّ رأی مسبق.

المفهوم الصحیح للآیهٔ:

اشارهٔ

لا شکّ أنّنا إذا عرضنا الآیهٔ علی عربی صمیم لم یتأثّر ذهنه

ص:۶۵

بالمناقشات الکلامیهٔ الدائرهٔ بین النافین والمثبتین، وطلبنا منه أنْ یبیّن الاطار العام للآیهٔ ومفادها ومنحاها، وهل هی بصدد بیان امتناع الرؤیهٔ أو جوازها؟ فسیجیب بصفاء ذهنه بأنّ الاطار العام لها هو تعالیه سبحانه عن الرؤیهٔ، وأنّ سؤاله أمر عظیم فظیع لا یُمحی أثره إلّابالتوبهٔ، فسیکون فهم ذلک العربی حجّهٔ علینا لا یجوز لنا العدول عنها، والقرآن نزل بلسانٍ عربیّ مبین ولم ینزل بلسان المتکلّمین أو المجادلین.

کما أنّ إذا أردنا أن نُفسّر مفاد الآیهٔ تفسیراً صناعیاً فلا شکّ أنه یدلّ أیضاً علی تعالیه عنها، وذلک لوجوه:

۱- الاجابهٔ بالنفی المؤبد:

لمّا سأل موسی رؤیهٔ اللّه تبارک وتعالی أُجیب ب «لَنْ تَرَانِی»، والمتبادر من هذه الجملهٔ أی قوله: «لَنْ تَرَانِی» هو النفی الأبدی الدالّ علی عدم تحقُّقها أبداً.

والدلیل علی ذلک هو تتبع موارد استعمال کلمهٔ «لن» فی الذکر الحکیم، فلا تراها متخلّفهٔ عن ذلک حتی فی مورد واحد.

۱- قال سبحانه: «إِنَّ الَّذِینَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ یَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ» (الحج/ ۷۳).

۲- «إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِینَ مَرَّهًْ فَلَنْ یَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ» (التوبهٔ/ ۸۰).

۳- «إِنَّ الَّذِینَ کَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِیلِ اللَّهِ ثُمَّ مَاتُوا وَهُمْ کُفَّارٌ فَلَنْ یَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ» (محمّد/ ۳۴).

۴- «سَوَاءٌ عَلَیْهِمْ اسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ یَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ»

ص:۶۶

(المنافقون/ ۶).

۵- «وَلَنْ تَرضى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبعَ مِلَّتَهُمْ» (البقرة/ ۱۲۰).

۶- «فَإِنْ رَجَعَكَ اللَّهُ إِلَى طَائِفَةٍ مِنْهُمْ فَاسْتَأْذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِى أَبَداً وَلَنْ تُقَاتِلُوا مَعِى عَدُوّاً» (التوبة/ ۸۳).

إلى غير ذلك من الآيات الصريحة فى أنّ «لن» تفيد التأبيد.

وربّما نوقش فى دلالة «لَنْ» على التأبيد مناقشة ناشئة عن عدم الوقوف الصحيح على مقصود النحاة من قولهم «لن» موضوعة للتأبيد، ولتوضيح مرامهم نذكر أمرين ثمّ نعرض المناقشة عليهما.

۱- إنّ المراد من التأبيد ليس كونُ المنفى ممتنعاً بالذات، بل كونه غير واقع، وكم فرق بين نفى الوقوع ونفى الإمكان، نعم ربّما يكون عدم الوقوع مستنداً إلى الاستحالة الذاتية.

۲- إنّ المراد من التأبيد هو النفى القاطع، وهذا قد يكون غير محدّد بشىء وربّما يكون محدّداً بظرفٍ خاص، فيكون معنى التأبيد بقاء النفى بحالة مادام الظرف باقياً.

إذا عرفت الأمرين تقف على وهن ما نقله الرازى عن الواحدى من أنّه قال: ما نُقل عن أهل اللغة إنّ كلمة لن للتأبيد دعوى باطلة، والدليل على فساده قوله تعالى فى حقّ اليهود «وَلَنْ يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَداً بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ» (البقرة/ ۹۵) قال: وذلك لأنّهم يتمنّون الموت يوم القيامة بعد دخولهم النار، قال سبحانه: «وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَاكِثُونَ» (الزخرف/ ۷۷) فإنّ المراد من «لِيَقْضِ عَلَيْنَا» هو

ص:۶۷

القضاء بالموت (۱).

ووجه الضعف ما عرفت من أنّ التأبید علی قسمین، غیر محدّد ومحدّد باطار خاص، ومن المعلوم أنّ قوله سبحانه «وَلَنْ یَتَمَنَّوْنَهُ» ناظر إلی التأبید فی الاطار الذی اتّخذه المتکلّم ظرفاً لکلامه وهو الحیاة الدنیا، فالمجرمون ما داموا فی الحیاة الدنیا لا یتمنّون الموت أبداً، لعلمهم بأنّ اللّه سبحانه بعد موتهم یُقدّمهم للحساب والجزاء، ولأجل ذلک لا یتمنّوه أبداً قطّ.

وأمّا تمنّیهم الموت بعد ورودهم العذاب الألیم فلم یکن داخلًا فی مفهوم الآیة الأُولی حتی یُعدّ التمنّی مناقضاً للتأبید.

ومن ذلک یظهر وهن کلام آخر وهو: أنه ربّما یقال: إنّ «لن» لا تدلّ علی الدوام والاستمرار بشهادة قوله: «إِنِّی نَذَرْتُ لِلرَّحْمنِ صَوْماً فَلَنْ أُکَلِّمَ الْیَوْمَ إِنْسِیّاً» إذ لو کانت «لَنْ» تفید تأبید النفی لوقع التعارض بینها وبین کلمة «الْیَوْمَ» لأنّ الیوم محدّد معیّن، وتأبید النفی غیر محدّد ولا معیّن، ومثله قوله سبحانه علی لسان ولد یعقوب: «فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّی یَأْذَنَ لِی أَبِی» (یوسف/ ۸۰) حیث حدّد بقاءه فی الأرض بصدور الاذن من أبیه (۲).

وجه الوهن: أنّ التأبید فی کلام النحاة لیس مساویاً للمعدوم المطلق، بل المقصود هو النفی القاطع الذی لا یشق، والنفی القاطع الذی لا یکسر ولا یشق علی قسمین:

۱- الرازی، مفاتیح الغیب ۱۴: ۲۲۷.

۲- عباس حسن، النحو الوافی ۴: ۲۸۱ کما فی کتاب رؤیة اللّه للدکتور أحمد بن ناصر.

ص:۶۸

تارةً يكون الكلام غير محدّد بظرف خاص ولا تدلّ عليه قرينة حالية ولا مقالية فعندئذٍ يساوق التأبيدُ المعدوم المطلق.

وأُخرى يكون الكلام محدّداً بزمان حسب القرائن اللفظية والمثالية، فيكون التأبيد محدّداً بهذا الظرف أيضاً، ومعنى قول مريم:

«فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيّاً» (مريم/ ۲۶) هو النفى القاطع فى هذا الاطار، ولا ينافى تكلّمها بعد هذا اليوم.

والحاصل: أنّ ما أُثير من الإشكال فى المقام ناشئ من عدم الامعان فيما ذكرنا من الأمرين، فتارةً حسبوا أنّ المراد من التأبيد هو الاستحالة فأوردوا بأنه ربّما يكون المدخول أمراً ممكناً كما فى قوله:

«فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِى أَبَداً» (التوبة/ ۸۳)، وأُخرى حسبوا أنّ التأبيد يلازم النفى والمعدوم المطلق، فناقشوا بالآيات الماضية التى لم يكن النفى فيها نفياً مطلقاً، ولو أنّهم وقفوا على ما ذكرنا من الأمرين لسكتوا عن هذه الاعتراضات.

وبما أنّه سبحانه لم يتّخذ لنفى رؤيته ظرفاً خاصاً، فسيكون مدلوله عدم تحقّق الرؤية أبداً لا فى هذه الدنيا ولا فى الآخرة.

والحاصل: أنّ الآية صريحة فى عدم احتمال الطبيعة البشرية لذلك الأمر الجلل، ولذلك أمره أنْ ينظر إلى الجبل عند تجلّيه، فلما اندكّ الجبل خرّ موسى مغشيّاً عليه من الذُعْرِ، ولو كان عدم الرؤية مختصاً بالحياة الدنيا لما احتاج إلى هذا التفصيل، بل كان فى وسعه سبحانه أن يقول: لا ترانى فى الدنيا ولكن ترانى فى الآخرة فاصبر حتى يأتيك وقته، والانسان مهما بلغ كمالًا فى الآخرة فهو لا يخرج عن طبيعته التى

ص:۶۹

خُلق عليها، وقد بيّن سبحانه أنه خلق ضعيفاً.

۲- تعليق الرؤية على أمر غير واقع:

علّق سبحانه الرؤية على استقرار الجبل وبقائه على الحالة التى كان عليها عند التجلّى، وعدم تحوّله إلى ذرّات ترابية صغار بعده، والمفروض أنه لم يبقَ على حالته السابقة، وبطلت هويّته، وصارت تراباً مدكوكاً، فإذا انتفى المعلّق عليه (بقاء الجبل على حالته) ينتفى المعلّق، وهذا النوع من التعليق فى كلامهم، طريقة معروفة حيث يعلِّقون وجود الشىء على ما يعلم عدم وقوعه وتحقّقه، واللّه سبحانه بما أنه يعلم أنّ الجبل لا يستقر فى مكانه- بعد التجلّى- فعلّق الرؤية على استقراره، لكى يستدلّ بانتفائه على انتفائه، قال سبحانه: «وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِى سَمِّ الْخِيَاطِ» (الأعراف/ ۴۰).

والحاصل: أنّ المعلّق عليه هو وجودُ الاستقرار بِغَضّ النظرِ عن كونهِ أمراً ممكناً أو مستحيلًا، والمفروض انّه لا يستقر، فبانتفائه ينتفى ما علّق عليه وهو الرؤية.

وبالامعان فيما ذكر تستغنى عن جلّ ما ذكره المتكلّمون من المعتزلة والأشاعرة حول المعلّق عليه (۱).

ولارادة نموذج من كلامهم نأتى بما ذكره الرازى، قال: إنه تعالى علّق رؤيته على أمر جائز، والمعلّق على الجائز جائز، فيلزم كون الرؤية

۱- القاضى عبد الجبار، شرح الأُصول الخمسة: ۲۶۵؛ والشريف الجرجانى، المواقف ۸: ۱۲۱؛ والرازى، مفاتيح الغيب ۱۴: ۲۳۱، ولا حاجة لنقل كلماتهم فى المقام.

ص:۷۰

فی نفسها جائزة بدلیل قوله: «فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَکَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِی» واستقرار الجبل أمرٌ جائزُ الوجود فی نفسه، فثبت أنه تعالی علّق رؤیته علی جائز الوجود فی نفسه ... (۱).

ویلاحظ علی کلامه أنّ المعلّق علیه لیس إمکانُ الاستقرار وکونه أمراً ممکناً مقابل کونه أمراً مُحالًا علیه حتی یکون أمراً حاصلًا ویلزم منه وجود المعلّق، أعنی الرؤیة، مع أنّ المفروض عدمها، بل المعلّق علیه بقاء الجبل علی ما کان علیه، إذ لو کان المعلّق علیه امکان الاستقرار یلزم نقض الغرض وتحقّق الرؤیة لموسی علیه السلام بل المعلّق علیه هو بقاء الجبل علی حالته التی کان علیها حین التکلّم، والمفروض أنّه لم یبقَ علیها، بل دُکَّ وصار تراباً مستویاً بالأرض، فبانتفاءه انتفی المعلَّق، أعنی الرؤیة.

۳- تنزیهه سبحانه بعد الإفاقة عن الرؤیة:

تذکر الآیة أن موسی لما أفاق فأوّلُ ما تکلّم به هو تسبیحه سبحانه وتنزیهه وقال: «سُبْحَانَکَ» وذلک لأنّ الرؤیة لا تنفکّ عن الجهة والجسمیة وغیرهما من النقائص، فنزّه سبحانه عنها، فطلبها نوع تصدیق لها.

ومن مصادیق التفسیر بالرأی ما ربّما یقال: إنّ المراد- من التنزیه هنا- هو تنزیه اللّه وتعظیمه واجلاله عن أنْ یتحمّل رؤیته مَنْ کتب علیه

۱- الرازی، مفاتیح الغیب ۱۴: ۲۳۱.

ص:۷۱

الفنـاء، حتى لا يتعارض مع ما ورد من إثبات الرؤيـة عن اللّه ورسوله فى دار الآخرة، وليست الرؤيـة من النقائص على ما يـدّعيه نفاتها، فهى ليست نقصاً فى المخلوق، بل هى كمال، وكلّ كمال اتّصف به المخلوق وأمكن أنْ يتّصف به الخالق فالخالق أولى (۱).

يلاحظ عليه: بـأنه من أين وقف على اختصـاص النفى بمن كتب عليه الفناء، مع اطلاق الآيـة، ولماذا لا يجعل الموضوع لعـدم تحمّلها الوجود الامكانى القاصر المحفوظ فى كلتا الدارين.

وما ذكره فى آخر كلامه من أنّ كلّ كمال اتّصف به المخلوق وأمكن أن يتّصف به الخالق فالخالق أولى به صحيح من حيث الضابطة والقانون، لكنّه باطل من حيث التطبيق على المورد، فإنّ ما يوصف به المخلوق على قسـمين: فمنه ما يكون كمالًا له ككونه عالماً قادراً حيّاً سـميعاً بصيراً، فـاللّه أولى بـأن يوصف به، ومنه ما لا يكون كمالًا له ككونه مرئياً للغير، فلا يوصف به سبحانه، ولو افترضـنا كونه كمالًا للأـوّل، لكنّه يكون موجبـاً للنقص فى الثـانى لاسـتلزامه التجسـيم والتشبيه والجهـة والحاجـة إلى المكـان، تعـالى اللّه عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً.

وكان الأولى للكاتب وأشباهه أن لا يخوضوا غمار هذه المسائل التى تحتاج إلى قدر كبير من التفكّر والعناية الخاصّة.

إذا لم تستطع أمراً فدعه وجاوزه إلى ما تستطيع

۱- الدكتور أحمد بن ناصر، رؤية اللّه تعالى: ۴۷- ۴۸.

ص:۷۲

۴- توبته لأجل طلب الرؤية:

إنّ موسی علیه السلام بعدما أفاق، أخذ بالتنزیه أولًا والتوبة والإنابة إلی ربّه ثانیاً، وظاهر الآیة أنه تاب من سؤاله، کما أنّ الظاهر من قوله: «وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِینَ» إنه أوّل المصدّقین بأنه لا یری بتاتاً.

وللباقلانی أحد دعاة مذهب الإمام الأشعری کلاماً فی تفسیر التوبة، أشبه بالتفسیر بالرأی، قال:

یحتمل إنّ موسی تاب لأجل أنه ذکر ذنوباً له قد قدّم التوبة منها، فجدّد التوبة عند ذکرها لهول ما رأی، أو تاب من ترک استئذانه منه سبحانه فی هذه المسألة العظیمة (۱).

لکن کلّ ما ذکره وجوه لا یتحمّلها ظاهر الآیة، وإنّما تورّط فیها لأجل دعم المذهب، وهذا هو الذی ندّد به النبیّ الأکرم وقال: «من فسّر القرآن برأیه فلیتبوّأ مقعده من النار»، ومثله قول الرازی فی تفسیر قوله:

«وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِینَ» بأنه لا یراک أحدٌ فی الدنیا، أو أوّل المؤمنین، بأنه لا یجوز السؤال منک إلّاباذنک (۲).

شبهة المخالفین:

اشارة

قد تقدّم أنّ الآیة استدلّ بها النافون والمثبتون، وقد تعرّفت علی

۱- الباقلانی ت/ ۴۰۳، التمهید: ۲۷۰- ۲۷۱.

۲- الرازی، مفاتیح الغیب ۱۴: ۲۳۵ بتلخیص، لاحظ خاتمة المطاف تجد فیها کلمات السلف الصالح فی تفسیر التوبة.

ص:۷۳

استدلال النافين، وليس استدلال المثبتين للرؤية استدلالًا علمياً، وإنّما يرجع محصّل كلامهم إلى ابداء شبهتين هما:

الشبهة الأُولى: لو كانت الرؤية ممتنعة لما سألها الكليم عليه السلام

اشارة

إنّ الآيـة دالة على أنّ موسـى عليه السـلام سأل الرؤية، ولا شكّ أنّ موسـى عليه السـلام يكون عارفاً بما يجب ويجوز ويمتنع على اللّه تعالى، فلو كانت الرؤية ممتنعة على اللّه تعالى لما سألها، وحيث سألها علمنا أنّ الرؤية جائزة على اللّه تعالى (۱).

والاسـتدلال بطلب موسـى إنّما يكون متقناً إذا تبيّن أنه عليه السـلام طلبها باختيار ومن غير ضـغط من قومه، فعندئذٍ يصـلح للتمسّك به ظاهراً، وأنّى للمسـتدلّ اثبات ذلك، مع انّ القرائن تشـهد على أنه سأل الرؤية على لسان قومه حيث كانوا مصرّين على ذلك على وجه يأتي بيانه، وتوضيحه يتوقّف على بيان أُمور:

۱- أنه سبحانه ذكر قصة ميقات الكلام وطلب الرؤية أولًا (۲).

۲- أنه سبحانه أتْبعها بذكر قصة العجل وما دار بين موسى وأخيه وقومه ثانياً (۳).

۳- ثمّ نقل اختيار موسى من قومه سبعين رجلًا لميقاته سبحانه وقال: «وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةَ قَالَ

۱- مفاتيح الغيب ۱۴: ۲۲۹.

۲- الأعراف: الآية ۱۴۳.

۳- الأعراف: الآيات ۱۴۸- ۱۵۴.

ص:۷۴

رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِيَّایَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِیَ إِلَّا فِتْنَتُکَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِی مَنْ تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ» (الأعراف/ ۱۵۵).

والإجابهٔ الحاسمهٔ تتوقّف علی توضیح أمر آخر وهو: هل کان سؤال موسی الرؤیهٔ مستقلًا عن طلب القوم الرؤیهٔ، أم لا صلهٔ له بطلبهم؟ من غیر فرق بین القول بوقوع الطلبین فی زمان واحد أو زمانین، بل المهم، وجود الصلهٔ بین السؤالین وعدمها، وکون الثانی من توابع السؤال الأوّل.

والظاهر بل المقطوع به هو الأوّل، ویدلّ علی ذلک أمران:

الأوّل: سیاق الآیات لیس دلیلًا قطعیا

إنّ ذهاب موسی بقومه إلی المیقات کان قبل تحقُّق قصهٔ العجل، لقوله سبحانه: «يَسْأَلُکَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَاباً مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسی أَكْبَرَ مِنْ ذلِکَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذلِکَ» (النساء/ ۱۵۳)، فإن تخلل لفظهٔ «ثم» حاک عن تأخّرها عن الذهاب، ومع ذلک کلّه فقد جاء ذکر ذهابهم إلی المیقات فی سورهٔ الأعراف بعد ذکر قصهٔ العجل، وهذا لو دلّ علی شیء فإنّما یدلّ علی أنّ السیاق لیس دلیلًا قطعیاً لا یجوز مخالفته، فکما جاز تأخیر المتقدّم وجوداً فی مقام البیان فکذلک یجوز تکرار ما جاء فی أثناء القصهٔ فی آخره لنکتهٔ سنوافیک بها.

فما نقله الرازی عن بعضهم من أنهم خرجوا إلی المیقات لیتوبوا

ص:۷۵

عن عبادة العجل فقالوا فی المیقات: «أَعْطِنَا مَا لَمْ تُعطِهِ أَحداً قَبْلنَا ...» (۱)

لیس بشیء، وقد عرفت تصریح الآیة علی تقدّم سؤالهم الرؤیة علی عبادته.

الثانی: استقلال السؤالین غیر معقول

انّ لاحتمال استقلال السؤالین صورتین:

الأُولی: أن یتقدّم موسی بسؤال اللّه الرؤیة لنفسه ثمّ یَحدث ما حدث، من خروره صعقاً وإفاقته وإنابته ثمّ إنّه بعدما سار بقومه إلی المیقات سأله قومه أن یُری اللّه لهم جهرة، فأخذتهم الصاعقة وهم ینظرون.

الثانیة: عکس الصورة الأُولی، بأن یسیر موسی بقومه إلی المیقات ثمّ یسألونه رؤیة اللّه جهرة فیحدث ما حدث ثمّ هو فی یوم آخر أو بعد تلک الواقعة یسأل الرؤیة لنفسه فیُخاطب بقوله: «لَنْ تَرَانِی وَلکِن انْظُرْ إِلَی الْجَبَلِ».

انّ العقل یحکم بامتناع کلتا الصورتین عادة حسب الموازین العادیة.

أما الأُولی، فلو کان موسی متقدّماً فی السؤال وسمع من اللّه ما خاطبه به بقوله «لَنْ تَرَانِی» کان علیه أن یذکّر قومه بعواقبِ السؤال، وأنه سألها ربّه ففوجئ بالغشیان، مع أنه لم یذکرهم بشیء مما جری علیه

۱- الرازی، مفاتیح الغیب ۱۴: ۲۳۹.

ص:۷۶

حین طلبهم، ولو ذکّرهم لما سکت عنه الوحی.

أمّا الثانیة: فهو کذلک، لأنه لو کان قد تقدّم سؤال قومه الرؤیة وقد شاهد موسی ما شاهد حیث اعتبر عملهم سفهیاً فلا یصحّ فی منطق العقل أن یطلب الکلیم ذلک لنفسه بعد ذلک مستقلًا.

وکل ذلک یؤکد عدم وجود میقاتین ولا لقاءین ولا سؤالین مستقلّین، وإنّما کان هناک میقات واحد ولقاء واحد وسؤالان بینهما ترتّب وصلة، والدافع إلی السؤال الثانی هو نفس الدافع إلی السؤال الأوّل، وعندئذٍ لا یدلّ سؤال موسی الرؤیة علی کونها أمراً ممکناً لاندفاعه إلی السؤال من قبل قومه.

وتوضیح ذلک: أنّ الکلیم لمّا أخبر قومه بأنّ اللّه کلّمه وقرّبه وناجاه، قال قومه: لن نؤمن بک حتی نسمع کلامه کما سمعتَ، فاختار منهم سبعین رجلًا لمیقاته وسأله سبحانه أن یکلّمه، فلما کلّم اللّه وسمع القوم کلامه قالوا: «لَنْ نُؤْمِنَ لَکَ حَتَّی نَرَی اللَّهَ جَهْرَةً» فعند ذلک أخذتهم الصاعقة بظلمهم، وإلی هذه الواقعة تشیر الآیات التالیة:

۱- «وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَی أَرْبَعِینَ لَیْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ» (البقرة/ ۱۵۱).

۲- «وَإِذْ قُلْتُمْ یَا مُوسی لَنْ نُؤْمِنَ لَکَ حَتَّی نَرَی اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْکُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ» (البقرة/ ۵۵).

۳- «یَسْأَلُکَ أَهْلُ الْکِتَابِ أنْ تُنَزِّلَ عَلَیْهِمْ کِتَاباً مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسی أَکْبَرَ مِنْ ذلِکَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ» (النساء/ ۱۵۳).

ص:۷۷

۴- «وَاخْتَارَ مُوسی قَوْمَهُ سَبْعِینَ رَجُلًا لِمِیقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَکْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِیَّایَ أَتُهْلِکُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِیَ إِلَّا فِتْنَتُکَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِی مَنْ تَشَاءُ أَنْتَ وَلِیُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَیْرُ الْغَافِرِینَ» (الأعراف/ ۱۵۵).

إلی هذه اللحظة الحساسة لم یتکلّم موسی علیه السلام حول الرؤیة ولم ینبس بها ببنت شفة ولم یطلب شیئاً، وإنّما طلب منه سبحانه أن یحییهم حتی یدفع عن نفسه اعتراض قومه إذا رجع إلیهم، وهو القائل: «قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَکْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِیَّایَ أَتُهْلِکُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِیَ إِلَّا فِتْنَتُکَ».

فلو کان هناک سؤال فإنّما کان بعد هذه المرحلة وبعد اصابة الصاعقة السائلین، وعودتهم إلی الحیاة بدعاء موسی، وعندئذٍ نتساءل هل یصح للکلیم أن یطلب السؤال لنفسه وقد رأی بأُمّ عینیه ما رأی؟ کلا، وکیف یصحّ له أن یسأله وقد وصف السؤال بالسفاهة، فلم یبق هناک إلّا احتمال آخر، وهو انّه بعدما عاد قومه إلی الحیاة أصرّوا علی موسی وألحّوا علیه أن یسأل الرؤیة لنفسه لا لهم حتی تحلّ رؤیته للّهمکان رؤیتهم فیؤمنوا به بعد اخباره بالرؤیة (۱)، وهذا هو المعقول والمرتقب من قوم موسی الذین عرفوا بالعناد واللجاج، وبما أنّ موسی لم یُقْدِم علی السؤال إلّاباصرارٍ منهم لکی یسکتهم، لذلک لم یتوجه إلی الکلیم أیُّ تَبعة ولا مؤاخذة، بل خوطب بقوله «لَنْ تَرَانِی وَلکِنْ انْظُرْ إِلَی الْجَبَلِ

۱- أو لتستمعوا النصّ باستحالة ذلک من عند اللّه کما سیوافیک فی کلام الزمخشری.

ص:۷۸

فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَکَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِی».

وللإمام علیّ بن موسی الرضا علیهما السلام هنا کلام حول سؤال موسی:

قال علیّ بن محمّد بن الجهم: حضرت مجلس المأمون وعنده الرضا علیّ بن موسی علیهما السلام، فقال له المأمون: یا ابن رسول اللَّه ألیس من قولک انّ الأنبیاء معصومون؟ قال: بلی، فسأله عن آیات من القرآن، فکان فیما سأله أن قال له: فما معنی قول اللَّه عزّ وجلّ «وَلَمَّا جَاءَ مُوسی لِمِیقَاتِنَا وَکَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِی أَنْظُرْ إِلَیْکَ قَالَ لَنْ تَرَانِی» کیف یجوز أن یکون کلیم اللَّه موسی بن عمران علیه السلام لا یعلم أنّ اللَّه- تعالی ذکره- لا تجوز علیه الرؤیة حتی یسأله هذا السؤال؟

فقال الرضا علیه السلام: «إنّ کلیم اللَّه موسی بن عمران علیه السلام علم أنّ اللَّه تعالی عن أن یُری بالأبصار، ولکنّه لما کلّمه اللَّه عزّ وجلّ وقرّ به نجیّاً، رجع إلی قومه فأخبرهم أنّ اللَّه عزّ وجلّ کلّمه وقرّبه وناجاه، فقالوا: لن نؤمن لک حتی نسمع کلامه کما سمعت، وکان القوم سبعمائة ألف رجل، فاختار منهم سبعین ألفاً، ثمّ اختار منهم سبعة آلاف ثمّ اختار منهم سبعمائة ثمّ اختار منهم سبعین رجلًا لمیقات ربّه، فخرج بهم إلی طور سینا، فأقامهم فی سفح الجبل، وصعد موسی علیه السلام إلی الطور وسأل اللَّه تبارک وتعالی أن یکلّمه ویسمعهم کلامه، فکلّمه اللَّه تعالی ذکره وسمعوا کلامه من فوق وأسفل ویمین وشمال ووراء وأمام، لأنّ اللَّه عزّ وجلّ أحدَثَه فی الشجرة، ثمّ جعله منبعثاً منها حتی سمعوه من جمیع الوجوه، فقالوا: لن نؤمن لک بأنّ هذا الذی سمعناه کلامَ اللَّه حتی نری اللَّه جهرةً، فلما قالوا هذا القول العظیم واستکبروا وعتوا بعث اللَّه عزّ وجلّ علیهم

ص:۷۹

صاعقةً فأخذتهم بظلمهم فماتوا، فقال موسی: یا ربّ ما أقول لبنی إسرائیل إذا رجعتُ إلیهم وقالوا: إنّک ذهبت بهم فقتلتهم لأنّک لم تکن صادقاً فیما ادّعیت من مناجاة اللّه إیّاک، فأحیاهم اللّه وبعثهم معه، فقالوا:

إنّک لو سألت اللّه أن یریک أن تنظر إلیه لأجابک وکنت تخبرنا کیف هو فنعرفه حقّ معرفته، فقال موسی علیه السلام: یا قوم إنّ اللّه لا ـ یُری بالأبصار ولا ـ کیفیة له، وإنّما یعرف بآیاته ویعلم باعلامه، فقالوا: لن نؤمن لک حتی تسأله، فقال موسی علیه السلام: یا ربّ إنّک قد سمعت مقالة بنی إسرائیل وأنت أعلم بصلاحهم، فأوحی اللّه جلّ جلاله إلیه: یا موسی إسألنی ما سألوک فلن أُؤاخذک بجهلهم، فعند ذلک قال موسی علیه السلام: «رَبِّ أَرِنِی أَنْظُرْ إِلَیْکِ قَالَ لَنْ تَرَانِی وَلکِنْ أُنْظُرْ إِلَی الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَکَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِی فَلَمَّا تَجَلّی رَبُّهُ لِلْجَبَلِ (بآیة من آیاته) جَعَلَهُ دَکّاً وَخَرَّ مُوسی صَعِقاً فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَکَ تُبْتُ إِلَیکَ (یقول: رجعت إلی معرفتی بک عن جهل قومی) وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِینَ» منهم بأنّک لا تُری».

فقال المأمون: للّهدرّک یا أبا الحسن، والحدیث طویل أخذنا منه موضع الحاجة (۱)

.وللزمخشری فی المقام تفسیر رائع قال: ما کان طلب الرؤیة إلّا لیبکت هؤلاء الذین دعاهم سفهاء وضُلّالًا وتبرأ من فعلهم، وذلک أنّهم حین طلبوا الرؤیة أنکر علیهم وأعلمهم الخطأ ونبّههم علی الحقّ فلجّوا وتمادوا فی لجاجهم، وقالوا لابدّ، ولن نؤمن حتی نری اللّه جهرةً، فأراد

۱- الصدوق، التوحید: ۱۲۱ برقم ۲۴ باب ما جاء فی الرؤیة.

ص:۸۰

أن يسمعوا النصّ من عند اللَّه باستحالة ذلك وهو قوله: «لَنْ تَرَانِی» ليتيقّنوا وينزاح عنهم ما دخلهم من الشبهة، فلذلك قال: «رَبِّ أَرِنِی أَنْظُرْ إِلَيْکَ» (۱).

وعلى كلّ تقدير فما ذكره صاحب الكشّاف قريب ممّا ذكرناه، وكلا البيانين يشتركان فى أنّ السؤال لم يكن بدافعٍ من نفس موسى، بل بضغط من قومه.

ولكن الرازى ناقش فى هذه المقالة وقال:

ظاهر الحال يقتضى أنْ تكون هذه القصة مغايرة للقصة المتقدّمة، لأنّ الألْيَق بالفصاحة إتمام الكلام فى القصة الأُولى فى وضع واحد ثمّ الانتقال منها بعد تمامها إلى غيرها، فأمّا ذكر بعض القصة (سؤال موسى الرؤية) ثمّ الانتقال منها إلى قصة أُخرى (اتّخاذ العجل ربّاً) ثمّ الانتقال منها بعد تمامها إلى بقيّة الكلام فى القصة الأُولى (سؤال قوم موسى) يوجب نوعاً من الخَبْط والإضطراب، والأَولى صون كلام اللَّه تعالى عنه (۲).

والجواب: أنّه سبحانه أخذ ببيان قصة مواعدة موسى ثلاثين ليلة من آية ۱۴۲ وختمها فى الآية ۱۵۵، فالمجموع قصة واحدة كسبيكة واحدة، ولكن سبب العود إلى ما ذكر فى أثناء القصة فى آخرها هو ابراز العناية بسؤال الرؤية باعتباره مسألة مهمّة فى حياة بنى إسرائيل.

فقد اتّضح ممّا ذكرنا عدم دلالة الآية على إمكان رؤيته سبحانه

۱- الزمخشرى، الكشّاف ۱: ۵۷۳- ۵۷۴ ط مصر.

۲- الرازى، مفاتيح الغيب ۱۵: ۷۰.

ص:٨١

بطلب موسى.

*** استدلال النافين، وليس استدلال المثبتين للرؤية استدلالًا علمياً، وإنّما يرجع محصّل كلامهم إلى ابداء شبهتين هما:

الشبهة الثانية: تجلّيه على الجبل

إنّ تجلّيه سبحانه للجبل هو رؤية الجبل له، فلمّا رآه (سبحانه) اندكّت أجزاؤه، فإذا كان الأمرُ كذلك ثبت أنه تعالى جائز الرؤية، وأقصى ما فى الباب أنْ يقال: الجماد جماد، والجماد يمتنع أن يَرى شيئاً، إلّاأن نقول لا يمتنع أن يقال: إنّه تعالى خلق فى ذلك الجبل الحياة والعقل والفهم ثمّ خلق فيه الرؤية متعلّقة بذات اللَّه (١).

لكن يلاحظ على هذا الكلام: انّ ما ذكره من رؤية الجبال للَّهتعالى مع افتراضه الحياة والعقل والفهم للجبل شيء نسجه فكره، وليس فى الآية أىّ دليل عليه، والحافز إلى هذه الفكرة هو الدفاع عن الموقف المسبق والعقيدة التى وَرِثها، وظاهر الآية أنّه سبحانه تجلّى للجبل وهو لم يتحمّل تجلّيه لا أنّه رآه وشاهده.

وأمّا التجلّى، فكما يحتمل أن يكون بالذات كذلك يحتمل أن يكون بالفعل، فمن لم يتحمّل تجلّيه بفعله وقدرته فالأولى أن لا يتحمّل تجلّيه بذاته، وعندئذٍ فمن المحتمل جداً أن يكون تجلّيه بآثاره وقدرته وأفعاله، فعند ذلك لا يدلّ أنّ تجلّيه للجبل كان بذاته.

أضِفْ إلى ذلك أنّ أقصى ما تُعطيه الآية هو الإشعار بذلك، لذا لا

١- الرازى، مفاتيح الغيب ٢٤: ٢٣٢.

ص:٨٢

يمكن التمسك به وطرح الدلائل القاطعة عقلًا ونقلًا على امتناع رؤيته.

إلى هنا تمّ ما أردناه من دلالة الذكر الحكيم على امتناع الرؤية، وقد استنطقنا الآيات السالفة بوجه تفصيلى، وتعرّفت فيه على موقفه من الرؤية بالعيون والأبصار.

ص:۸۳

رؤية اللّه فى الذكر الحكيم

دراسة أدلة المثبتين

۷ الآية الأُولى: إلى ربّها ناظرة

استدلّ القائلون بجواز الرؤية بآيات متعدّدة والمهم فيها هو الآية التالية، أعنى قوله سبحانه: «كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ» (القيامة/ ۲۰- ۲۵).

يقول الشارح القوشجى فى شرحه لتجريد الاعتقاد: إنّ النظر إذا كان بمعنى الانتظار يستعمل بغير صلة ويُقال انتظرته، وإذا كان بمعنى التفكّر يستعمل بلفظة «فى»، وإذا كان بمعنى الرأفة يستعمل بلفظة «اللام»، وإذا كان بمعنى الرؤية استعمل بلفظة «إلى»، فيحمل على الرؤية (۱).

أقول: لقد طال الجدال حول ما هو المقصود من النظر فى الآية، بين مثبتى الرؤية ونافيها، ولو أتينا بأقوالهم لطال بنا المقام، فإنّ المثبتين

۱- القوشجى، شرح التجريد: ۳۳۴.

ص:۸۴

يُركّزون على أنّ الناظرة بمعنى الرؤية، كما أنّ نافيها يفسّرونها بمعنى الانتظار، مع أنّ تسليم كونه بمعنى الرؤية غير مؤثّر فى اثبات مدّعيها كما سيظهر، والحقّ عدم دلالتها على جواز رؤية اللّه بتاتاً، وذلك لأمرين:

الأول: أنّه سبحانه استخدم كلمة «وجوه» لا «عيون»، فقسم الوجوه إلى قسمين: وجوه ناضرة، ووجوه باسرة، ونسب النظر إلى الوجوه لا العيون، فلو كان المراد هو الرؤية لكان المتعيّن استخدام العيون بدل الوجوه، والعجب أنّ المستدلّ غفل عن هذه النكتة التى تحدّد معنى الآية وتخرجها عن الإبهام والتردّد بين المعنيين، وأنت لا تجد فى الأدب العربى القديم ولا الحديث مورداً نسب فيه النظر إلى الوجوه وأُريد منه الرؤية بالعيون والأبصار، بل كلما أُريد منه الرؤية نُسب إليهما.

الثانى: لا نشك أنّ «الناظرة» فى قوله «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» بمعنى الرائية، ونحن نوافق المثبتين بأنّ النظر إذا استعمل مع «إلى» يكون بمعنى الرؤية، لكن الذى يجب أن نُلفت إليه نظر المستدل هو أنه ربما يكون المعنى اللغوى ذريعة لتفهيم معنى كنائى، ويكون هو المقصود بالأصالة لا المدلول اللغوى، فلو قلنا: زيد كثير الرماد، فالجملة مستعملة فى معناها اللغوى، ولكن كثرة الرماد مراد استعمالىّ لا جِدّىّ، والمراد الجِدّى هو ما اتّخذ المعنى الاستعمالى وسيلة لإفهامه للمخاطب، والمراد هنا هو جوده وسخاؤه وكثرة إطعامه، فإذا قال الرجل: زيد كثير الرماد، فلا نقول: إنّ القائل أخبرنا عن كثرة الرماد فى بيت زيد الذى يعدّ أوساخاً ملوثة لبيته، فيكون قد ذمّه دون أن يمدحه، بل يجب علينا أن

ص:۸۵

نقول: بأنه أخبر عن جوده وسخائه، والعبرة فی النسبة المراد الجدی لا الاستعمالی، وهذه هی القاعدة الکلیة فی تفسیر کلمات الفصحاء والبلغاء.

والآن سنوضح مفاد الآیة ونبیّن ماهو المراد الاستعمالی والجدی فیها، وذلک لا یعلم إلّابرفع ابهام الآیة بمقابلها، فنقول: إنّ هناک ستة آیات تقابلها ثلاثة، وهی کالآتی:

۱- «کَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةِ» یقابلها: «وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ».

۲- «وُجُوهٌ یَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ» یقابلها: «وُجُوهٌ یَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ».

۳- «إِلَی رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» یقابلها: «تَظُنُّ أَنْ یُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ».

فلا- شک أنّ الآیات الأربع الأُول واضحة لا خفاء فیها، وانّما الابهام وموضع النقاش هو الشق الأول من التقابل الثالث، فهل المراد منه جداً هو الرؤیة، أو انها کنایة عن انتظار الرحمة؟ والذی یعیّن أحد المعنیین هو الشقّ الثانی من التقابل الثالث، أعنی «تَظُنُّ أَنْ یُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ» فهو صریح فی أنّ أصحاب الوجوه الباسرة ینتظرون العذاب الکاسر لظهرهم، ویظنّون نزوله. وهذا الظن لا ینفکّ عن الانتظار، فکلّ ظانّ لنزول العذاب منتظر، فیکون قرینة علی أنّ أصحاب الوجوه المشرقة ینظرون إلی ربهم، أی یرجون رحمته، وهذا لیس تصرّفاً فی الآیات ولا- تأویلًا لها، وإنّما هو رفع الإبهام عن الآیة بالآیة المقابلة لها، وتری ذلک التقابل والانسجام فی آیات أُخری، غیر أنّ الجمیع سبیکة واحدة.

۱- «وُجُوهٌ یَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ» یقابلها: «ضَاحِکَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ».

ص:٨٦

٢- «وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ» يقابلها: «تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ» (١).

فإنّ قوله «ضَاحِكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ» قائم مقام قوله «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» فيرفع ابهام الثانى بالأوّل.

٣- «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ» يقابلها: «عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ تَصْلَى نَاراً حَامِيَةٌ» (الغاشية/ ٢- ۴).

۴- «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ» يقابلها: «لِسَعْيِهَا رَاضِيَةٌ فِى جَنَّةٍ عَالِيَةٍ» الغاشية/ ٨- ١٠).

أُنظر إلى الإنسجام البديع، والتّقابل الواضح بينهما، والهدف الواحد، حيث الجميع بصدد تصنيف الوجوه يوم القيامة، إلى ناضر ومسفر، وناعم وإلى باسر، وأسود (غبرة) وخاشع.

أما جزاء الصنف الأول فهو الرحمة والغفران، وتحكيه الجمل التالية:

إلى ربّها ناظرة، ضاحكة مستبشرة، فى جنةٍ عالية.

وأمّا جزاء الصنف الثانى فهو العذاب والابتعاد عن الرحمة، وتحكيه الجمل التالية:

تظنّ أن يفعل بها فاقرة، ترهقها قترة، تصلى ناراً حامية.

أفبعْدَ هذا البيان يبقى شكّ فى أنّ المراد من «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» هو انتظار الرحمة!! والقائل بالرؤية يتمسّك بهذه الآية، ويغضّ النظر عمّا حولها من الآيات، ومن المعلوم أنّ هذا من قبيل محاولة اثبات المدّعى

١- عبس: ٣٨- ۴٠.

ص:۸۷

بالآية، لا محاولة الوقوف على مفادها.

ويدلّ على ذلك أنّ كثيراً ما تستخدم العرب النظر بالوجوه فى انتظار الرحمة أو العذاب، وإليك بعض ما ورد فى ذلك:

وجوه بها ليل الحجاز على الهوى إلى ملك كهف الخلائق ناظرة

وجوه ناظرات يوم بدر إلى الرحمن يأتى بالفلاح

فلا نشكّ أنّ قوله: وجوهٌ ناظرات بمعنى رائيات، ولكن النظر إلى الرحمن هو كناية عن انتظار النصر والفتح.

إنّى إليك لما وعدت لناظر نظر الفقير إلى الغنى الموسر

فلا ـ ريب أنّ اللفظين فى الشعر وإن كانا بمعنى الرؤية، ولكن نظر الفقير إلى الغنى ليس بمعنى النظر بالعين، بل الصبر والانتظار حتى يعينه.

قال سبحانه: «إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَناً قَلِيلًا أُولئِکَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِی الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (آل عمران/ ۷۷)، والمراد من قوله: «لَايَنْظُرْ إِلَيْهِمْ» هو طردهم عن ساحته وعدم شمول رحمته لهم وعدم تعطّفه عليهم، لا عدم مشاهدته إيّاهم، لأنّ رؤيته وعدمها ليس أمراً مطلوباً لهم حتى يهدّدوا بعدم نظره سبحانه إليهم، بل الذى ينفعهم هو وصول رحمته إليهم، والذى يصح تهديدهم به هو عدم شمول لطفه لهم، فيكون المراد عدم تعطّفه إليهم، على أنّ تفسير قوله «لَايَنْظُرْ إِلَيْهِمْ» ب «لا يراهم» يستلزم الكفر، فإنّه سبحانه يرى الجميع «وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ».

والحاصل: أنّ النظر إذا أُسند إلى العيون يكون المعنى بالمراد

ص:۸۸

الاستعمالی والجدّی هو الرؤیهٔ علی أقسامها، وإذا أُسند إلی الشخص کالفقیر أو إلی الوجوه فیراد به الرؤیهٔ استعمالًا والانتظار جدّاً.

ثمّ إنّ لصاحب الکشاف هنا کلمهٌ جیدهٔ، حیث یقول بهذا الصدد: یقال: «أنا إلی فلان ناظر ما یصنع بی» یرید معنی التوقّع والرجاء، ومن هذا القبیل قوله:

وإذا نظرت إلیک من ملک والبحر دونک زدتنی نعماً

وقال: سمعت سرویهٔ مستجدیهٔ بمکهٔ وقت الظهر حین یغلُق الناس أبوابهم ویأوون إلی مقائلهم تقول: عُیینتی نویظرهٔ إلی اللّه والیکم، تقصد راجیهٔ ومتوقّعهٔ لاحسانهم إلیها، کما هو معنی قولهم: أنا أنظر إلی اللّه ثمّ إلیک، وأتوقّع فضل اللّه ثمّ فضلک (۱).

۱- الزمخشری، الکشّاف ۳: ۲۹۴.

ص:۸۹

رؤیهٔ اللّه فی الذکر الحکیم

دراسهٔ أدلهٔ المثبتین

۸ خمس آیات علی طاولهٔ التفسیر

اشارهٔ

اتّفق المحقّقون علی أنه لا یُستدلُّ بآیهٔ علی عقیدهٔ إسلامیهٔ إلّا إذا کانت الآیهٔ واضحهٔ الدلالهٔ جلیّهٔ المرمی، لما عرفت من أنّ المطلوب فی باب العقائد هو الاعتقاد، وهو متوقّف علی الإذعان، ولا یحصل إلّا اذا کان هناک سبب قطعی له.

وعلی ذلک الأصل، کان المرتقب من أصحاب القول بالرؤیهٔ التمسّک بما له ظهور علی مدّعاهُم ولو کان ذلک الظهور بدائیاً أو زائلًا حین التمعّن به، ولکن من المؤسف إنّنا نراهم یتمسّکون بما لا دلالهٔ له علی مدّعاهم، بل لا صلهٔ بینه وبین القول بالرؤیهٔ، وعلی ذلک سنتناول فی هذاالفصل‌هذا القسم من الآیات ونفصّله عمّا سبق للفرق بین أدلّتهم.

الآیهٔ الأُولی: أمره سبحانه موسی بالشکر له

«قَالَ یَا مُوسی إِنِّی اصْطَفَیْتُکَ عَلَی النَّاسِ بِرِسَالَاتِی وَبِکَلَامِی فَخُذْ

ص:۹۰

مَا آتَيْتُكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ» (الأعراف/ ۱۴۴).

قال الرازی: إعلم إنّ موسی علیه السلام لمّا طلب الرؤیة ومنعهُ اللّه منها، عدّد اللّهُ علیه وجوه نِعَمه العظیمة التی له علیه، وأمره أن یشتغلَ بذکرها کأنّه قال: إن کنتُ قد منعتُک الرؤیة فقد أعطیتُک من النِعم کذا وکذا، فلا یضیقُ صدرُک بسبب منع الرؤیة، وانظر إلی سائر أنواع النعم التی خصّصتُک بها، واشتغِل بشکرها، والمقصود تسلیة موسی علیه السلام عن منع الرؤیة، وهذا أیضاً أحد ما یدلُّ علی أنّ الرؤیة جائزةٌ علی اللّه تعالی، إذ لو کانت ممتنعة فی نفسها لما کان إلی ذکر هذا القدر حاجة (۱).

وقد تبعه اسماعیل البروسی فقال فی تفسیر قوله «وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ»: أن اشکُر، یبلغک إلی ما سألتَ من الرؤیة، لأنّ الشکر یستدعی الزیادة، لقوله تعالی: «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ» (ابراهیم/ ۷) والزیادة هی الرؤیة لقوله تعالی «لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنى وَزِيَادَةٌ» (یونس/ ۲۶)، وقال علیه الصّلاة والسلام: «الزیادةُ هی الرؤیة، والحسنی هی الجنّة» (۲).

ومن المثبتین للرؤیة من یستحسن مواقفَ المستدلّین بهذه الآیة ویقول: إنّ الاستدلال بهذه الآیة علی الجواز قویّ، لأنّ اللّه تعالی عدّد لموسی علیه السلام هذه النعم التی أنعم اللّهُ بها علیه لما منعه من حصولٍ جائزٍ طلبه منه، فذکر ما ذکر تسلیةً له، ولو منعه من ممتنع لکان بخطاب آخر،

۱- الرازی، مفاتیح الغیب ۱۴: ۲۳۵.

۲- اسماعیل حقی البروسی، روح البیان ۳: ۲۳۹؛ وتبعه الآلوسی فی روح المعانی لاحظ ۹: ۵۵.

ص:٩١

وذلك مثلُ خطابه تعالى لنوح «رَبِّ إِنَّ ابْنِی مِنْ أَهْلِی وَإِنَّ وَعْدَکَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْکَمُ الْحَاکِمِینَ قَالَ یَا نُوحُ إِنَّهُ لَیْسَ مِنْ أَهْلِکَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَیْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّی أَعِظُکَ أَنْ تَکُونَ مِنَ الْجَاهِلِینَ» (هود/ ۴۵- ۴۶).

وقوله تعالى لابراهيم عليه السلام حين قال: «رَبِّ أَرِنِی کَیْفَ تُحِی الْمَوْتَی قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَی وَلکِنْ لِیَطْمَئِنَّ قَلْبِی» (البقرة/ ۲۶۰)، والفرق بين خطاب اللّه لموسى عليه السلام وبين خطابه لنوح وابراهيم عليه السلام ظاهر (۱).

وقد نقلنا كلام هؤلاء بالتفصيل ليقف القارئ على كيفية تمسّكهم بما لا دلالة له على مطلوبهم، والشاهد على ذلك أنّا لو عرضنا الآية على أيّ عربيّ مخاطب بالقرآن لا ينتقلُ ذهنه إلى ما يدّعون، ويرى أنّ إثبات الرؤية بها تحميل للنظرية على الآية وليس تفسير لها، وإليك نقاط الضعف فى كلماتهم:

أمّا الرازى، فمن أين يدّعى أنّ الآية فى مقام مواساة موسى لئلّا يضيق صدره بسبب منع الرؤية؟ لو لم نقل أنّ الآية وردت على خلاف ما يدّعيه، فإنّما وردت فى مورد الامتنان على موسى وموعظة له أنْ يكتفى بما اصطفاه اللّه به من رسالاته، وكلامه، ويشكره ولا يزيد عليه.

هذا هو الظاهر من الآية، ولا وجه لحمل الآية بكونها فى صدد المواساة بعدما صدر من موسى فى الآية المتقدّمة عليها قوله: «سُبْحَانَکَ تُبْتُ إِلَیْکَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِینَ» قال يا موسى انّى اصطفيتك على الناس ..

١- الدكتور أحمد بن ناصر، رؤية اللّه: ٩٢.

ص:۹۲

فمقتضى ما صدر من موسى من تنزيهٍ وتوبةٍ وإيمانٍ بأنه لا يُرى هو موعظته بالاكتفاء بما أُوتى ولا يزيد عليه، لا أن يعتذر سبحانه إليه ويواسيه بحرمانه رؤيته.

وأمّا ما ذكره صاحب روح البيان فعجيب جدّاً، فإنّ استدلاله يتوقّف على أنّ المراد من «زيادة» فى قوله سبحانه «لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ» هو الرؤية، وهذا أول الكلام، وسيوافيك أنّ المراد منها هى الزيادة على الاستحقاق، فانتظر حتى يأتيك البيان.

وأمّا ما ذكره الدكتور تأييداً لما ذكره الرازى فَضَعْفُه واضح، لأنّ الآية ليست بصدد مواساته، وأمّا اختلاف الخطاب بينها وبين ما ورد فى طلب نوح، هو أنّ طلب موسى لَمّا كان نتيجة ضغطٍ من قومه دون طلب نوح، صار الاختلاف فى مبدأ الطلبين سبباً لاختلاف الخطابين، فخوطب نوح بخطاب عتابى دون موسى عليهما السلام، وإنْ كان العتاب على ترك الأَولى.

الآية الثانية: الحسنى والزيادة

«لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنى وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ وَأُولئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (يونس/ ۲۶).

فقد فسّرت الحسنى بالجنّة، والزيادة بالنظر إلى وجه اللّه الكريم، فقد روى مسلم فى صحيحه عن صهيب عن النبى قال: «إذا أُدخل أهل الجنّة قال اللّه تبارك وتعالى: تريدون شيئاً أزيدكم، فيقولون: ألم تُبيِّض وجوهنا؟ ألم تُدخِلنا الجنّة وتُنْجِنا من النار؟ قال: فيكشف الحجاب، فما

ص:٩٣

أُعطوا شيئاً أحبّ إليهم من التنظّر إلى ربّهم عزّ وجلّ».

وفي رواية ثمّ تلى «لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنى وَزِيَادَةٌ» (١).

إنّ القرآن الكريم كتاب عربي مبين وهو تبيان لكلّ شيء، كما هو مقتضى قوله سبحانه: «وَنَزَّلْنا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ» (النحل/ ٨٩)، وحاشا أن يكون تبياناً لكلّ شيء ولا يكون تبياناً لنفسه، وسياق الآية يدلّ على أنّ المراد من الزيادة هو الزيادة على الاستحقاق، فقد جعل سبحانه الجزاء حقاً للعامل- لكن بفضله وكرمه- وقال: «لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ» (آل عمران/ ١٩٩)، ثمّ جعل المضاعف منه حقاً للعامل أيضاً، وهذا أيضاً بكرمه وفضله، وقال: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا» (الأنعام/ ١٦٠). وبالنظر إلى هذه الآيات يتجلّى مفاد قوله سبحانه «لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى» استحقاقاً للجزاء والمثوبة الحسنى «وَزِيَادَةً» على قدر الاستحقاق، قال سبحانه: «فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ» (النساء/ ١٧٤).

وبغضّ النظر عمّا ذكرنا من تفسير الزيادةِ على الاستحقاق أنّ ما بعدَ الآية قرينة واضحة على أنّ المراد من «زيادة» هو الزيادة على الاستحقاق، ومفاد الآيتين هو تعلّق مشيئته سبحانه على جزاء المحسنين بأكثر من الاستحقاق وجزاء المسيئين بقدر جرائمهم، قال سبحانه بعد هذه الآية: «وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطَعاً مِنَ

١- مسلم، الصحيح ١: ١٦٣؛ أحمد، المسند ٤: ٣٣٢.

ص:٩٤

اللَّيْلِ مُظْلِماً أُولئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (يونس/ ٢٧).

أفبعد هذا السياق الرافع للابهام يصحُّ لكاتب عربى واعٍ أنْ يستدلّ بالآية على الرؤية!!

وبذلك يظهر عدم دلالة ما يشابه هذه الآية مدلولًا على مدّعاهم، قال سبحانه: «أُدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ذلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ لَهُمْ مَا يَشَاؤُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ» (ق/ ٣٤- ٣٥) فإنّ المراد أحد المعنيين، إمّا زيادة على ما يشاؤونه ما لم يخطر ببالهم ولم تبلغهم أمانيُّهم، أو الزيادة على مقدار استحقاقهم من الثواب بأعمالهم.

أما ما رواه مسلم فسيوافيك القضا الحق عند البحث عن الرؤية فى الروايات، وأنّ الآحاد فى باب العقائد غير مفيدة، خصوصاً إذا كانت مضادة للبرهان.

الآية الثالثة: رؤية الملِك

«وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيماً وَمُلْكاً كَبِيراً» (الانسان/ ٢٠).

قال الرازى: فإنّ إحدى القراءات فى هذه الآية فى «ملكاً» بفتح الميم وكسر اللّام، وأجمع المسلمون على أنّ ذلك المَلِك ليس إلّااللّه تعالى، وعندى إنّ التمسّك بهذه الآية أقوى من التمسّك بغيرها (١).

وقال الآلوسى عند تفسيرها: وقيل هو النظر إلى اللّه عزّ وجلّ،

١- الرازى، مفاتيح الغيب ١٣: ١٣١، والعجيب أن الرازى لم يذكر تلك القراءة عند تفسير الآية فى محلّها أى سورة الانسان.

ص:۹۵

وقيل غير ذلك (۱).

ويلاحظ على كلامه: أنّ المسائل العقائدية لا يستدلّ عليها إلّا بالأدلّة القطعية لا بالقراءات الشاذّة التى لا يحتجُّ بها على الحكم الشرعى فضلًا عن العقيدة، وسياق الآية يدلّ على أنه هو المُلْك بضمّ الميم وسكون اللّام وكأنّه سبحانه يقول: وإذا رميت ببصرك الجنّة رأيت نعيماً لا يوصف وملكاً كبيراً لا يقدر قدره.

والآية نظير قوله: «فَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ فَضْلًا كَبِيراً» (الأحزاب/ ۴۷).

الآية الرابعة: آيات اللقاء

۱- «فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحاً وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً» (الكهف/ ۱۱۰).

۲- «وَقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ» (البقرة/ ۲۲۳).

۳- «تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْراً كَرِيماً» (الأحزاب/ ۴۴).

۴- «وَقَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مَلَاقُوا اللَّهَ كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ» (البقرة/ ۲۴۹).

وجه الاستدلال: أنّ الآيات تنسب اللقاء إلى اللّه تعالى، ومقتضى

۱- الآلوسى، روح المعانى ۲۹: ۱۶۱.

ص:۹۶

الأخذ بالظاهر هو تحقّق اللقاء بالمشاهدة والمعاينة.

لكنّ هذا الاستدلال يلاحظ عليه: أنّ اللقاء كما أُضيف فى هذه الآيات إليه سبحانه، كذلك أُضيف إلى غيره سبحانه فى سائر الآيات، فتارةً أُضيف إلى لفظ الآخرة، قال سبحانه: «وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ» (الأعراف/ ۱۴۷) وقال: «وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِلِقَاءِ الْآخِرَةِ» (المؤمنون/ ۳۳)، وأُخرى إلى لفظ «اليوم» قال سبحانه: «يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنْذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا» (الزمر/ ۷۱) وقال سبحانه: «وَقِيلَ الْيَوْمَ نَنْسَاكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا» (الجاثية/ ۳۴) وعلى ذلك يكون المراد من الجميع هو لقاء الناس يوم الجزاء، بمعنى حضور الناس فى يوم القيامة للمحاسبة والمجازاة، إن خيراً فخير وإن شراً فشر، وإنّما سُمّى هذا بلقاء الرب أو لقاء اللّه لما تعلّقت مشيئته على مجازاة المحسنين والمسيئين فى ذلك اليوم، فبما أنّه سبحانه يجزى المحسن والمسىء فى ذلك اليوم فكأنهم يلقونه سبحانه فيه لا قبله.

وفى نفس الآيات التى استدلّ بها ذلك قرينة واضحة على أنَّ المراد من الآيات هو الحضور يوم القيامة، وهى أنّه سبحانه يأمر لمن يرجو لقاء الربّ بالعمل الصالح ويقول: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحاً»، أى فليستعدّ لذلك اليوم بالعمل الصالح، كما أنه فى آية أُخرى يأمر بتقديم شىء لهذا اليوم ويقول: «وَقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ وَاتَّقُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ»، وذلك لأنّ مقتضى العلم بالحشر فى ذلك اليوم والمحاسبة والمجازاة هو تقديم الأعمال الصالحة.

والذى يدلّ على أنّ المراد من اللقاء ليس هو الرؤية، هو أنّ الرؤية

ص:۹۷

تختصّ بـالمؤمنين ولاـ تعمّ الكـافرين، مع أنّه سـبحانه يُعمِّم اللقـاء بـالمؤمن والكـافر فيقول: «فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقاً فِى قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ» (التوبة/ ۷) فلـو كـان المراد من لقـاء اللَّه هو مشاهـدته ورؤيته فيلزم أن يكون المنـافق مشاهـداً له، فلم تبق أىّ فضـيلة للمؤمنين، مع أنّ القائلين بالرؤية يُزمِّرون بأنّ الرؤية فضيلة وزيادة تختصّ بالمؤمنين.

ولما ضاق الخناق على بعضـهم قال بوجود رؤيتين: إحـداهما عامة للمؤمن والكافر، وهى الرؤية يوم القيامة، والأُخرى خاصة بالمؤمنين وهى الرؤيـة فى الجنّة (۱). وهو كمـا ترى، فـإنّ ظرف الرؤيـة للمؤمنين فى روايـة أبى هريرة هو يوم القيامـة كما سـيوافيك، وفيه يرى المؤمنون خالقهم على صورته الواقعيّة.

وفى الختام نقول: إنّ منزلـة آيات اللقاء هى منزلـة آيات الرجوع إلى اللَّه، قال سـبحانه: «إِنَّا للَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (البقرة/ ۱۵۶) ولم نر سلفيّاً أو أشعريّاً يستدلّ بها على رؤية اللَّه سبحانه، مع أنّ وزان الجميع واحد.

الآية الخامسة: آية الحَجْب

«كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمحْجُوبُونَ ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُوا الْجَحِيم ثُمَّ يُقَالُ هـذَا الَّذِى كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ» (المطففين/ ۱۴– ۱۷).

هذه الآية استدلّ بها غيرُ واحد من القائلين بالرؤية.

۱– الدكتور أحمد بن ناصر، رؤية اللَّه تعالى: ۲۴۰.

ص:۹۸

قال الآلوسى: لا يرونه تعالى وهو حاضرٌ ناظرٌ لهم بخلاف المؤمنين، فالحجاب مجاز عن عدم الرؤية، لأنّ المحجوب لا يرى ما حُجِبَ، إذْ الحَجْب: المنع، والكلام على حذف مضاف، أى عن رؤية ربّهم الممنوعة، فلا يرونه سبحانه، واحتجّ بالآية مالك على رؤية المؤمنين له تعالى من جهة دليل الخطاب، وإلّا فلو حجب الكلّ لما أَغنى هذا التّخصيص، وقال الشافعى: لما حجب سبحانه قوماً بالسُّخْط دلّ على أنّ قوماً يرونه بالرّضا، وقال أنس بن مالك: لما حجب عزّ وجلّ أعداءه سبحانه فلم يروه تجلّى جلّ شأنه لأوليائه حتى رأوه عزّ وجلّ (۱).

ويلاحظ على هذا الكلام: أنّ الآية بصدد تهديد المجرمين وانذارهم، وهذا لا يحصل إلّابتحذيرهم وحرمانهم من رحمته، وتعذيبهم فى جحيمه، وأما تهديدهم بأنّهم سيحرمون عن رؤيته تبارك وتعالى فلا يكون مؤثراً فيمن غلبت على قلبه آثار المعاصى والمآثم فلا يفكر يوماً باللّه ولا برؤيته، وعلى ذلك، فالمراد أنّ هؤلاء محجوبون يوم القيامة عن رحمته واحسانه وكرمه، وبعدما مُنِعوا من الثواب والكرامة يكون مسير هؤلاء إلى الجحيم، ولذلك رتّب على خيبتهم وحرمانهم قوله: «إِنَّهُمْ لَصَالُوا الْجَحِيم ثُمَّ يُقَالُ هذَا الَّذِى كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ».

هذه هى الآيات التى وقعت ذريعة للاستدلال على العقيدة المستوردة من الأحبار والرهبان إلى المسلمين، فزعم المحدّثون والمغترون كونها عقيدة اسلامية، فحشروا الآيات للبرهنة عليها سواء

۱- الآلوسى، روح المعانى ۳۰: ۷۳.

ص:٩٩

كانت بها دلالة أم لا.

ولو كان المستدلّون متجرّدين عن عقائدهم لفهموا أنّ هذه الآيات نزلت لبيان مفاهيم أخلاقية واجتماعية وسوق المجتمع إلى العمل الصالح وعدم التورّط فى المعاصى، وأين هى من الدلالة على أصل كلامهم حول الرؤية؟!

إنّ اللّه سبحانه ذكر نعم الجنّة الكثيرة ومقامات المؤمنين، ولو كانت الرؤية من أماثل نعمه سبحانه فلماذا لم يذكرها بوضوح كسائر النعم؟

ص:۱۰۰

۹ رؤية اللّه فی الأحاديث النبويّة

اشارة

قد تعرّفت على موقف الكتاب من رؤيته سبحانه، وأنه كلّما يذكر الرؤية وسؤالها وطلبها كان يستعظم ذلك ويستفظعه اجمالًا، وعندما يطرحها تفصيلًا يعدّها أمراً محالًا، كما عرفت أنّ ما تمسّك به القائلون بجواز الرؤية من الآيات لا يدلّ على ما يدّعون.

بقی الكلام فی الروايات الواردة حول الرؤية فی الصحاح والمسانيد، ودلالتها على المطلوب واضحة كما ستوافيك، لكن الكلام فی حجية الروايات التی تعارض الذكر الحكيم وتباينه، فإذا كان الكتاب العزيز مهيمناً على سائر الكتب فلماذا لا يكون مهيمناً على السنن المرويّة عن الرسول صلى الله عليه و آله، التی دوّنت بعد مضی ۱۴۳ سنة من رحيله صلى الله عليه و آله ولم تُصَن عن دسّ الأحبار والرهبان، قال سبحانه: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْکَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَکَ مِنَ الْحَقِّ» (المائدة/ ۴۸) وقال تعالى: «إِنَ

ص:۱۰۱

هذَا الْقُرْآنَ يَقُصُّ عَلَى بَنِى إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِى هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ» (النمل/ ۷۶).

ولا یعنی ذلک، حذف السنهٔ من الشریعهٔ ورفع شعار حسبنا کتاب اللّه، بل یعنی التأکّد من صحّتها ثمّ التمسّک بها فی مقام العمل.

وإلیک ما ورد فی الصحاح حول الرؤیهٔ:

روی البخاری فی باب «الصراط جسر جهنّم» بسنده عن أبی هریرهٔ قال: قال أُناس: یا رسول اللّه هل نری ربّنا یوم القیامهٔ؟ فقال: «هل تضارّون فی الشمس لیس دونها سحاب؟» قالوا: لا یا رسول اللّه، قال: «هل تُضارّون فی القمر لیلهٔ البدر لیس دونه سحاب؟» قالوا: لا یا رسول اللّه، قال: «فإنّکم ترونه یوم القیامهٔ، کذلک یجمع اللّه الناس فیقول: من کان یعبد شیئاً فلیتّبعه، فیتّبع من کان یعبد الشمس، ویتّبع من کان یعبد القمر، ویتّبع من کان یعبد الطواغیت، وتبقی هذه الأُمّهٔ فیها منافقوها، فیأتیهم اللّه فی غیر الصورهٔ التی یعرفون، فیقول: أنا ربّکم، فیقولون: نعوذ باللّه منک، هذا مکاننا حتی یأتینا ربّنا فإذا أتانا ربّنا عرفناه، فیأتیهم اللّه فی الصورهٔ التی یعرفون، فیقول: أنا ربکم، فیقولون: أنت ربّنا فیتبعونه ویضرب جسر جهنم ...» إلی أن یقول: «ویبقی رجلٌ مُقْبل بوجهه علی النار فیقول: یا ربّ قد قَشَبَنی ریحها، وأحرقنی ذکاوها، فاصرف وجهی عن النار، فلا یزال یدعو اللّه فیقول: لعلّک إن أعطیتُک أن تسألنی غیره، فیقول: لا وعزّتک لا أسألک غیره، فیصرف وجهه عن النار، ثمّ یقول بعد ذلک: یا ربّ قرّبنی إلی باب الجنّهٔ، فیقول: ألیس قد زعمت أن لا تسألنی غیره؟ ویلک ابن آدم ما أغدرک، فلا یزال یدعو فیقول: لعلّی إن أعطیتک ذلک تسألنی غیره، فیقول: لا وعزّتک لا أسألک غیره، فیعطی اللّه من

ص:۱۰۲

عهود ومواثيق أنْ لا يسأله غيره، فيقرّبه إلى باب الجنّة، فإذا رأى ما فيها سكت ما شاء اللّه أن يسكت، ثمّ يقول: ربّى أدخلنى الجنّة، ثمّ يقول:

أوَليسَ قد زعمت أنْ لا تسألنى غيره، ويلك يا ابن آدم ما أغدرك، فيقول:

يا ربّ لا تجعلنى أشقى خلقك، فلا يزال يدعو حتى يضحك (اللّه)، فإذا ضحك منه أذن له بالدخول فيها ...» الحديث (۱).

ورواه مسلم فى صحيحه عن أبى هريرة، مع اختلاف يسير (۲).

ورواه أيضاً عن أبى سعيد الخدرى باختلاف غير يسير فى المتن وفيه: «حتى إذا لم يبق إلّامن كان يعبد اللّه تعالى من برّ وفاجر أتاهم ربُّ العالمين سبحانه وتعالى فى أدنى صورة من التى رأوه فيها، قال: فما تنتظرون تتبع كلّ أُمة ما كانت تعبد، قالوا: يا ربّنا فارقنا الناس فى الدنيا أفقر ما كنّا إليهم ولم نصاحبهم، فيقول: أنا ربّكم، فيقولون: نعوذ باللّه منك، لا نشرك باللّه شيئاً، مرّتين أو ثلاثاً، حتى أنّ بعضهم ليكاد أن ينقلب، فيقول: هل بينكم وبينه آية فتعرفونه بها؟ فيقولون: نعم، فيكشف عن ساق، فلا يبقى من كان يسجد للّهمن تلقاء نفسه، إلّاأذن اللّه له بالسجود، ولا يبقى من كان يسجد اتّقاءً ورياءً إلّاجعل اللّه ظهره طبقة واحدة، كلما أراد أن يسجد خرّ على قفاه ...» الحديث (۳).

وقد نقل الحديث فى مواضع من الصحيحين بتلخيص، ورواه أحمد فى مسنده (۴).

۱- البخارى، الصحيح ۸: ۱۱۷ باب الصراط جسر جهنّم.

۲- صحيح مسلم ۱: ۱۱۳ باب معرفة طريق الرؤية.

۳- صحيح مسلم ۱: ۱۱۵ باب معرفة طريق الرؤية.

۴- مسند أحمد بن حنبل ۲: ۳۶۸.

ص:۱۰۳

تحليل الحديث

إنّ هذا الحديث مهما كثرت رواته وتعدّدت نقلته لا يصحّ الركون إليه فى منطق الشرع والعقل بوجوه:

۱- إنّه خبر واحد لا يفيد شيئاً فى باب الأُصول والعقائد، وإن كان مفيداً فى باب الفروع والأحكام، إذ المطلوب فى الفروع هو الفعل والعمل، وهو أمر ميسور سواء أذعن العامل بكونه مطابقاً للواقع أو لا- بل يكفى قيام الحجّة على لزوم تطبيق العملة عليه، ولكن المطلوب فى العقائد هو الإذعان وعقد القلب ونفى الريب والشك عن وجه الشىء، وهو لا- يحصل من خبر الواحد ولا- من خبر الاثنين، إلّاإذا بلغ إلى حدّ يورِث العلم والاذعان، وهو غير حاصل بنقل شخص أو شخصين.

۲- إنّ الحديث مخالف للقرآن، حيث يثبت للّه‌صفات الجسم ولوازم الجسمانية كما سيوافيك بيانه عن السيد الجليل شرف الدين رحمه الله.

۳- ماذا يريد الراوى فى قوله: «فيأتى اللّه فى غير الصورة التى يعرفون، فيقول: أنا ربُّكم»؟ فكأنّ للّه‌سبحانه صوراً متعدّدة يعرفون بعضها وينكرون البعض الآخر، وما ندرى متى عرفوا التى عرفوها، فهل كان ذلك منهم فى الدنيا، أو كان فى البرزخ، أم فى الآخرة؟

۴- ماذا يريد الراوى من قوله: «فيقولون: نعم، فيكشف عن ساق، فلا يبقى من كان يسجد للّه‌من تلقاء نفسه ...»؟ فإنّ معناه أنّ المؤمنين والمنافقين يعرفونه سبحانه بساقه، فكانت هى الآية الدالة عليه.

ص:۱۰۴

۵- كفى فى ضعف الحديث ما علّق عليه العلّامة السيد شرف الدين رحمه الله حيث قال: إنّ الحديث ظاهر فى أنّ للّه‌تعالى جسماً ذا صورة مركبة تعرض عليها الحوادث من التحوّل والتغير، وانّه سبحانه ذو حركة وانتقال، يأتى هذه الأُمّة يوم حشرها، وفيها مؤمنوها ومنافقوها، فيرونه بأجمعهم ماثلًا لهم فى صورةٍ غير الصورة التى كانوا يعرفونها من ذى قبل، فيقول لهم: أنا ربكم، فينكرونه متعوّذين باللّه منه، ثمّ يأتيهم مرّة ثانية فى الصورة التى يعرفون، فيقول لهم: أنا ربكم، فيقول المؤمنون والمنافقون جميعاً: نعم أنت ربّنا، وإنّما عرفوه بالساق إذ كشف لهم عنها، فكانت هى آيته الدالّة عليه، فيتسنّى حينئذٍ السجودُ للمؤمنين منهم دون المنافقين، وحين يرفعون رؤوسهم يرون اللّه ماثلًا فوقهم بصورته التى يعرفون لا يُمارونَ فيه، كما كانوا فى الدنيا لا يُمارون فى الشمس والقمر، ماثلين فوقهم بجرميهما النيّرين ليس دونهما سحاب، وإذا به بعد هذا يضحك الربّ ويعجب من غير معجب، كما هو يأتى ويذهب، إلى آخر ما اشتمل عليه الحديثان ممّا لا يجوز على اللّه تعالى، ولا على رسوله، باجماع أهل التنزيه من أشاعرة وغيرهم، فلا حول ولا قوّة إلّا باللّه العلىّ العظيم (۱).

*** ۲- روى البخارى فى كتاب الصلاة، باب مواقيت الصلاة وفضيلتها، عن قيس (ابن أبى حازم) عن جرير قال: كنّا عند النبى صلى الله عليه و آله فنظر إلى القمر ليلة- يعنى البدر- فقال: «إنّكم ترون ربّكم كما ترون هذا القمر لا تضامون فى رؤيته، فإن استطعتم أنْ لا تغلبوا على صلاة قبل

۱- كلمة حول الرؤية: ۶۵، وهى رسالة قيّمة فى تلك المسألة، وقد مشينا فى ضوئها، رحم اللّه مؤلّفها رحمة واسعة.

ص:۱۰۵

طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا، ثمّ قرأ: وسبّح بحمد ربّك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب» (۱).

وحديث قيس بن أبی حازم مع كونه معارضاً للكتاب ضعيف سنداً وإن رواه الشيخان، ويكفی فيه وقوع قيس بن أبی حازم فی سنده الذی ترجمه ابن عبد البرّ وقال: قيس بن أبی حازم الأخمسی جاهلی إسلامی لم ير النبی صلی الله عليه و آله فی عهده وصدق إلی مصدِّقه وهو من كبار التابعين مات سنة ثمان أو سبع وتسعين وكان عثمانياً (۲).

وقال الذهبی: قيس بن أبی حازم عن أبی بكر وعمر ثقة حجة كاد أنْ يكون صحابياً، وثّقه ابن معين والناس، وقال علیّ بن عبد اللّه بن يحيی بن سعيد: منكر الحديث ثمّ سمّی له أحاديث استنكرها، وقال يعقوب الدوسی: تكلّم فيه أصحابنا فمنهم من حمل عليه، وقال: له مناكير فالذين أطروه عدّوها غرائب، وقيل: كان يحمل علی علیّ رضی الله عنه، إلی أن قال: والمشهور أنّه كان يقدّم عثمان، وقال اسماعيل: كان ثَبِتاً، قال:

وقد كبر حتی جاوز المائة وخَرِف (۳).

وقد تقدّم أنّ العدل والتنزيه علويان، كما أنّ الجبر والتشبيه أُمويان، وهل يصحّ فی ميزان النصفة الأخذ برواية رجل عثمانی الهوی، معرضاً عن الإمام علی عليه السلام، وعاش حتی خَرِف؟

۱- البخاری، الصحيح ۱: ۱۱۱- ۱۱۵ الباب ۲۶ و ۳۵ من أبواب مواقيت الصلاة ط. مصر؛ ورواه مسلم فی صحيحه، لاحظ صحيح مسلم بشرح النووی ۵: ۱۳۶؛ وغيرهما.

۲- ابن عبد البر، الاستيعاب ۳ برقم ۲۱۲۶.

۳- الذهبی، ميزان الاعتدال ۳: برقم ۶۹۰۸.

ص:۱۰۶

أو أنّ الواجب ضربها عرض الحائط.

رؤية اللّه فى روايات أئمة أهل البيت:

إنّ أهل البيت أحد الثقلين (۱)، الذين تركهما النبى بعد رحيله وأمر أنْ يُتمسّك بأقوالهم وأفعالهم، وحينما نراجع ما روى عنهم ودوّنه الأثبات من المحدّثين كالشيخ الصدوق (۳۰۶- ۳۸۱ ه) فى كتاب التوحيد، نجد مرويّاتهم المسندة إلى آبائهم عن علىّ عن النبى، يعارض ما رواه قيس بن أبى حازم، وإليك نماذج من أحاديثهم:

۱- روى الصدوق عن عبد اللّه بن سنان عن أبيه قال: حضرت أبا جعفر (محمّد الباقر)، عليه السلام فدخل عليه رجل من الخوارج فقال له: يا أبا جعفر أىّ شيء تَعبد؟ قال: «اللّه»، قال: رأيته؟ قال: «لم تره العيون بمشاهدة العيان ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان، لا يُعرف بالقياس،

۱- نقل مسلم فى صحيحه عن زيد بن أرقم: قام رسول اللّه ص يوماً فينا خطيباً بماء يدعى خما بين مكة والمدينة، فحمد اللّه تعالى وأثنى عليه، ووعظ وذكر، ثمّ قال:

«أمّا بعد: ألا أيّها النّاس، فإنّما أنا بشر يوشك أن يأتى رسول ربّى فأُجيب، وأنا تارك فيكم ثقلين: أولهما كتاب اللّه فيه الهدى والنور، فخذوا بكتاب اللّه واستمسكوا به»، فحثّ على كتاب اللّه ورغّب فيه ثمّ قال: «وأهل بيتى، أُذكّركم اللّه فى أهل بيتى، أُذكّركم اللّه فى أهل بيتى، أُذكّركم اللّه فى أهل بيتى» هذا لفظ مسلم.

ورواه أيضاً بهذا اللفظ الدارمى فى سننه ۲: ۴۳۱- ۴۳۲ باسناد صحيح، وغيرهما؛ وفى رواية الترمذى وقع بلفظ «وعترتى أهل بيتى» ففى سنن الترمذى ۵: ۶۶۳ برقم ۳۷۸۸ قال رسول اللّه ص: «إنّى تاركٌ فيكم ما إنْ تمسّكتم به لن تضلوا بعدى، أحدهما أعظم من الآخر: كتاب اللّه حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتى أهل بيتى، ولن يتفرقا حتى يردا علىّ الحوض، فانظروا كيف تخلفونى فيهما».

ص:۱۰۷

ولا یُدرک بالحواس، ولا یُشبِه بالناس، موصوف بالآیات، معروف بالعلامات، لا یجور فی حکمه، ذلک اللّه لا إله إلّاهو»، قال: فخرج الرجل وهو یقول: اللّه أعلم حیث یجعل رسالته (۱).

۲- روی الصدوق عن أبی الحسن الموصلی، عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: جاء حبر إلی أمیر المؤمنین علیه السلام فقال: یا أمیر المؤمنین هل رأیت ربک حین عبدته؟ فقال: «ویلک ما کنت أعبد رباً لم أره»، وقال: کیف رأیته؟ قال: «ویلک لا تُدرکه العیون بمشاهدهٔ الأبصار، ولکن رأته القلوب بحقائق الایمان» (۲).

۳- أخرج الصدوق عن عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال:

قال: «إنّ اللّه عظیم، رفیع، لا ـ یقدر العباد علی صفته ولا ـ یبلغُون کنهَ عظمته، لا ـ تدرکه الأبصار وهو یدرک الأبصار، وهو اللطیف الخبیر، ولا ـ یوصف بکیف ولا أین ولا حیث، فکیف أصفه بکیف وهو الذی کیَّف الکیف حتی صار کیفاً، فعرفت الکیف بما کیف لنا من الکیف، أم کیف أصفهُ بأینٍ وهو الذی أیَّن الأینَ حتی صار أیناً، فعرفت الأینَ بما أیّن لنا من الأین، أم کیف أصفه بحیث وهو الذی حیّث الحیث حتی صار حیثاً، فعرفت الحیث بما حیّثَ لنا من الحیث، فاللّه تبارک وتعالی داخل فی کلّ مکان، وخارج من کلّ شیء، لا تدرکه الأبصار، وهو یدرک الأبصار لا إله

۱- الصدوق، التوحید، باب ما جاء فی الرؤیهٔ، الحدیث ۵، والسائل من الخوارج وهؤلاء کالامامیّهٔ والمعتزلهٔ یذهبون إلی امتناع الرؤیهٔ.

۲- الصدوق، التوحید، باب ما جاء فی الرؤیهٔ، الحدیث ۶، والسائل أحد أحبار إلیهود القائلین بجواز الرؤیهٔ.

ص:۱۰۸

إلّا هو العلىّ العظيم وهو اللطيف الخبير» (۱).

۴- أخرج الصدوق عن ابراهيم بن أبى محمود قال: قال علىّ بن موسى عليهما السلام فى قول اللّه عزّ وجلّ «وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»:

«يعنى مشرقة تنتظر ثواب ربّها» (۲).

*** «إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ» (سورة ق/ ۳۷)

۱- الصدوق، كتاب التوحيد، باب ما جاء فى الرؤية، الحديث ۱۴.

۲- الصدوق، كتاب التوحيد، باب ما جاء فى الرؤية، الحديث ۱۹، وتعرفت على القرينة القطعية التى يرفع بها الابهام عن وجه الآية أعنى التقابل فلاحظ.

ص:۱۰۹

۱۰ الرؤيهٔ القلبيّهٔ

اشارهٔ

كان المرتقب من أئمـهٔ الحـديث والكلام الاشارهٔ إلى قسم آخر من الرؤيـهٔ الذى لا يتوقّف على الأعين والأبصار، ينالُها الأمثل فالأمثل من المؤمنين، قال سـبحانه: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَينَ الْيَقِين» (التكاثر/ ۵- ۷)، فمن علم عين اليقين يرى لهيب الجحيم من هـذه النشأهٔ لا بعين ماديـهٔ ولا بصـر جسـمانى، إنّما هى رؤيـهٔ أخبر عنها الكتاب ولا تتوقف على الجهـهٔ والمقابلهٔ ولا التجسـيم والمشابهـهٔ، وليس المراد من الرؤيـهٔ فى الآيـهٔ العلمَ القطعى، فإنّ العلم إن كان قطعياً غير الرؤيـهٔ، قال سـبحانه: «وَكَذلِكَ نُرِى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّموَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» (الأنعام/ ۷۵).

قال العلّامهٔ الطباطبائى: إنّه تعالى يُثبت فى كلامه قسـماً من الرؤيهٔ والمشاهدهٔ وراء الرؤيهٔ البصـريهٔ الحسيهٔ، وهى نوع شعور فى الانسان، يشعر بالشىء بنفسه من غير استعمال آلهٔ حسيهٔ أو فكريهٔ، وفى ضوء

ص:۱۱۰

ذلک إنّ للإنسان شعوراً بربّه غیر ما یعتقد بوجوده من طریق الفکر واستخدام الدلیل، بل یجد وجداناً من غیر أن یحجبه عنه حاجب ولا یجرّه إلی الغفلة عنه اشتغاله بنفسه ومعاصیه التی اکتسبها، والذی یتجلّی من کلامه سبحانه إنّ هذا العلم المسمّی بالرؤیة واللقاء یتمّ للصالحین من عباد اللَّه یوم القیامة، فهناک مواطن التشرّف بهذا التشریف، وأمّا فی هذه الدنیا والانسان مشتغل ببدنه ومنغمر فی غمرات حوائجه الطبیعیة وهو سالک لطریق اللقاء فهو بعدُ فی طریق هذا العلم لم یتم له حتی یلقی ربه، قال تعالی: «یَا أَیُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّکَ کَادِحٌ إِلَی رَبِّکَ کَدْحاً فَمُلَاقِیهِ» (الانشقاق/ ۶).

فهذا هو العلم الضروری الخاص الذی أثبته اللَّه تعالی لنفسه وسمّاه رؤیة ولقاء، ولا یهمّنا البحث عن أنها علی نحو الحقیقة أو المجاز، والقرآن أول کاشف عن هذه الحقیقة علی هذا الوجه البدیع، فالکتب السماویة السابقة علی ما بأیدینا ساکتة عن اثبات هذا النوع من العلم باللَّه وتخلو عن الأبحاث المأثورة عن الفلاسفة الباحثین عن هذه المسائل، فإنّ العلم الحضوری عندهم کان منحصراً فی علم الشیء بنفسه حتی یکشف عنه فی الإسلام، فللقرآن المنّة فی تنقیح المعارف الإلهیة (۱).

هذا التفسیر للرؤیة القلبیة ممّا أفاده أُستاذُنا العلّامة الطباطبائی رحمه الله، ولکن ربّما یفسّر بالعلم القطعی الضروری الذی لا یتردّد

۱- الطباطبائی، المیزان ۸: ۲۵۲- ۲۵۳.

ص:۱۱۱

إليه الريب، كما سـنتقله عن الشيخ الصدوق توضيحاً للروايات الصادرة عن أئمة أهل البيت حول الرؤية القلبية، فإليك ما روى عنهم- صلوات اللّه عليهم-:

إنّ فى روايات أئمـة أهل البيت عليهم السـلام تصريحاً بصـحّة الرؤيـة القلبية، واللائح منها زيادة اليقين بظهور عظمته وقدرته، وإليك البيان:

۱- أخرج الصـدوق عن يعقوب بن اسـحاق، قال: كتبت إلى أبى محمّد (الحسن العسـكرى) عليه السـلام أسأله كيف يعبد ربّه وهو لا يراه؟

فوقّع عليه السـلام: «يا أبا يوسف جلّ سيدى ومولاى والمنعم علىّ وعلى آبائى أن يُرى»، قال: وسألته هل رأى رسول اللّه صلى الله عليه و آله ربّه؟ فوقّع عليه السلام: «إنّ اللّه تبارك وتعالى أرى رسوله بقلبه من نور عظمته ما أحبّ» (۱).

۲- أخرج الصدوق عن ابن أبى نصـر (البزنطى) عن أبى الحسن الرضا عليه السلام قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله: «لما أُسرى بى إلى السـماء بلغ بى جبرئيـل مكانـاً لم يطـأه جبرئيـل قـطُّ، فكشف لى فـأرانى اللّه عزّ وجلّ من نور عظمته ما أُحب» (۲). وفى ضوء ذلك فالرؤية القلبية شهود نور عظمته فى النشأتين، وهو غير ما نقلناه عن العلّامة الطباطبائى.

۳- أخرج الصدوق عن عبيد بن زرارة عن أبيه قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السـلام: جعلت فداك الغشية التى كانت تصيب رسول اللّه إذا نزل عليه الـوحى، فقـال: «ذاك إذا لم يكن بينه وبين اللّه أحـد، ذاك إذا تجلّى اللّه له»، قـال: ثمّ قـال: «تلـك النبوّة يـا زرارة وأقبل يتخشّع» (۳).

۱- الصدوق، كتاب التوحيد، باب ما جاء فى الرؤية، الحديث ۲، ۴، ۱۵.

۲- الصدوق، كتاب التوحيد، باب ما جاء فى الرؤية، الحديث ۲، ۴، ۱۵.

۳- الصدوق، كتاب التوحيد، باب ما جاء فى الرؤية، الحديث ۲، ۴، ۱۵.

ص:۱۱۲

۴- أخرج الصدوق عن محمّد بن الفضیل قال: سألت أبا الحسن علیه السلام: هل رأی رسول اللَّه صلی الله علیه و آله ربّه عزّ وجلّ، فقال: «رآه بقلبه، أما سمعت اللَّه عزّ وجلّ یقول: «مَا کَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأی»، أی لم یره بالبصر (۱) ولکن رآه بالفؤاد».

۵- أخرج الصدوق عن أبی بصیر عن أبی عبد اللَّه علیه السلام فی جواب سؤال شخص عن رؤیة اللَّه یوم القیامة، فقال فی ذیل الجواب: «ولیست الرؤیة بالقلب کالرؤیة بالعین، تعالی اللَّه عمّا یصفه المشبّهون والملحدون» (۲).

ثمّ إنّ للمحدّث الأکبر الشیخ الصدوق (۳۰۶- ۳۸۱ ه) الذی طاف البلاد شرقاً وغرباً وجمع أحادیث الرسول وعترته، کلاماً فی الرؤیة القلبیة، وحکی أنّ محدّثین کبیرین من محدّثی الشیعة کأحمد بن محمّد بن عیسی القمی (المتوفی بعد سنة ۲۸۰ ه) ومحمّد بن أحمد بن یحیی رووها فی جامعهما ولکن لم ینقلها فی کتاب التوحید، یقول:

والأخبار التی رُویت فی هذا المعنی وأخرجها مشایخنا- رضی اللَّه عنهم- فی مصنّفاتهم عندی صحیحة، وأنا ترکت ایرادها فی هذا الباب خشیةَ أنْ یقرأها جاهلٌ بمعانیها فیکذب بها فیکفر باللَّه عزّ وجلّ وهو لا یعلم (۳).

۱- ما جاء فی الروایة أحد الاحتمالات فی تفسیر الآیة، ولکن الظاهر أنّ فاعل «رأی» هو البصر والمرئی آثاره وآیاته بشهادة قوله سبحانه بعده «لَقَدْ رَأی مِنْ آیَاتِ رَبِّهِ الْکُبْرَی»، والروایة تحتاج إلی دراسة، ومحمّد بن الفضیل الراوی للحدیث مرمی بالغلوّ کما ذکره الشیخ الطوسی فی رجاله من أصحاب الرضا علیه السلام برقم ۳۵ فلاحظ.

۲- الصدوق، کتاب التوحید، باب ما جاء فی الرؤیة، الحدیث ۱۷- ۲۰.

۳- الصدوق، کتاب التوحید، باب ما جاء فی الرؤیة، الحدیث ۱۷- ۲۰.

ص:۱۱۳

ثمّ إنّ شيخنا الصدوق فسّر الرؤية القلبية بما يلى:

ومعنى الرؤية الواردة فى الأخبار: العلم، وذلك أنّ الدنيا دار شكوك وارتياب وخطرات، فإذا كان يومُ القيامة كُشف للعباد من آيات اللَّه وأُموره فى ثوابه وعقابه، ما يزول به الشكوك، وتُعلم حقيقة قدرة اللَّه عزّ وجلّ، وتصديقُ ذلك فى كتاب اللَّه عزّ وجلّ: «لَقَدْ كُنْتَ فِى غَفْلَةٍ مِنْ هذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ» (ق/ ۲۲) فمعنى ما روى فى الحديث أنه عزّ وجلّ يرى أى يعلم عِلماً يقينياً كقوله عزّ وجلّ: «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّل» (الفرقان/ ۴۵) وقوله: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِى حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِى رَبِّهِ» (البقرة/ ۲۵۸) وقوله: «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ» (الفيل/ ۱) وأشباه ذلك من رؤية القلب وليست من رؤية العين (۱).

*** هذه مسألة رؤية اللَّه، وهذه أقوال الأُمّة فيها، وهذا خلافهم الممتدّ من العصور الأُولى إلى عصرنا هذا، وهى مسألة كلامية اختلفت فيها أنظار الباحثين ولكلٍّ دليله وبرهانه، والنافى للرؤية ينفى لاستلزامها إثبات التجسيم والتشبيه، مضافاً إلى تضافر الآيات على نفيها بدلالات مختلفة، والمثبت إنّما يُثبتها اغتراراً ببعض الظواهر والروايات الواردة فى الصحاح.

ولكن ليس لكلّ من الطائفتين تكفير الأُخرى، لأنّ النافى يستند إلى أدلّة مشرقة تقنع كلّ من نظر إليها بلا نظر مسبق، وقول المثبت وإن

۱- الصدوق، كتاب التوحيد: ۱۲۰ باب ما جاء فى الرؤية.

ص:۱۱۴

كان يستلزم الجهة والتجسيم، لكنّه يقول بها مع التبرّى عن تواليها، متحصناً بقوله: «بلا كيف»، فتكون المسألة مسألة كلامية كسائر المسائل الكلامية.

غير أنّ مفتى السعودية عبد العزيز بن باز غالى فى الموضوع، وذلك فى الفتوى الصادرة فى ۸/ ۱۴۰۷ ه المرقم ۷۱۷/ ۲ جواباً على سؤال وجّهه عبد اللَّه بن عبد الرحمن يتعلّق بجواز الاقتداء والائتمام بمن لا يعتقد بمسألة الرؤية فى يوم القيامة، فأفتى: بأن من ينكر رؤية اللَّه سبحانه وتعالى فى الآخرة لا يصلّى خلفه، وهو كافر عند أهل السنة والجماعة، وأضاف أنه قد بحث هذا الموضوع مع مفتى الإباضية فى عُمان الشيخ أحمد الخليلى، فاعترف بأنّه لا يؤمن برؤية اللَّه فى الآخرة، ويعتقد أنّ القرآن مخلوق، واستدلّ لذلك بما ذكره ابن القيم فى كتابه «حادى الأرواح»: ذكر الطبرى وغيره أنه قيل لمالك: إنّ قوماً يزعمون أنّ اللَّه لا يُرى يوم القيامة، فقال مالك رحمه الله: السيف السيف.

وقال أبو حاتم الرازى: قال أبو صالح كاتب الليث: أملى علىّ عبد العزيز بن سلمة الماجشون رسالة عمّا جحدت الجهمية فقال: لم يزل يملى لهم الشيطان حتى جحدوا قول اللَّه تعالى: «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ».

وذكر ابن أبى حاتم عن الأوزاعى أنه قال: إنّى لأرجو أنْ يحجب اللَّه عزّ وجلّ جهماً وأصحابه عن أفضل ثوابه، الذى وعده أولياءه حين يقول: «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ».

إلى أن نُقل عن أحمد بن حنبل وقيل له فى رجل يحدّث بحديث

ص:۱۱۵

عن رجل عن أبی العواطف أنّ اللّه لا یُری فی الآخرة فقال: لعن اللّه من یحدّث بهذا الحدیث الیوم، ثمّ قال: أَخْزی اللّه هذا.

وقال أبو بکر المروزی: من زعم أنّ اللّه لا یُری فی الآخرة فقد کفر، وقال: من لم یؤمن بالرؤیة فهو جهمی، والجهمی کافر، وقال ابراهیم بن زیاد الصائغ: سمعت أحمد بن حنبل یقول: الرؤیةُ من کذب بها فهو زندیق، وقال: من زعم أنّ اللّه لا یُری فقد کفر باللّه، وکذّب بالقرآن، وردّ علی اللّه أمره، یستتاب فإن تاب وإلّا قُتل ....

تحلیل لهذه الفتیا:

۱- إنّ هذه الفتوی لا تصدر عمّن یجمع بین الروایة والدرایة، وإنّما متفرّعة علی القول بأنّ اللّه مستقرّ علی عرشه فوق السماوات، وأنّه ینزل فی آخر کلّ لیلة نزول الخطیب من درجات منبره (۱)، وأنّ العرش تحته سبحانه یَئِط أَطیط الرحل تحت الراکب (۲)، ویفتخر بتلک العقیدة ابن زفیل فی قصیدته النونیة ویقول:

بل عطّلوا منه السماوات العُلی والعرشُ أخلَوهُ من الرحمان (۳)

ومثل تلک العقیدة تنتج أنّ اللّه تعالی یُری کالبدر یوم القیامة، والرؤیة لا تنفکّ عن الجهة والمکان، تعالی عن ذلک کلّه.

۱- نقله وسمعه السیاح الطائر الصیت ابن بطوطة عن ابن تیمیة. لاحظ رحلته: ۱۱۳ ط دارالکتب العلمیة.

۲- أحمد بن حنبل، السنّة: ۸۰.

۳- من قصیدة ابن زفیل النونیة، والمراد منه هو ابن القیم، لاحظ السیف الصقیل للسبکی.

ص:۱۱۶

۲- إنّ النبیّ الأكرم صلی الله علیه و آله كان یقبل إسلام من شهد بوحدانیّته سبحانه ورسالة النبی صلی الله علیه و آله، ولم یُرَ أنّ النبی الأكرم یأخذ الإقرار بما وراء ذلک، مثل رؤیة اللَّه وما شابهه، وهذا هو البخاری یروی فی صحیحه أنّ الإسلام بنی علی خمس، ولیس فیه شیء من الإقرار بالرؤیة، وهل النبی ترک ما هو مقوّم الایمان والإسلام.

۳- إنّ الرؤیة مسألة اجتهادیة تضاربت فیها أقوال الباحثین من المتكلّمین والمفسّرین، وكلّ طائفة تمسّكت بلفیف من الآیات، فتمسّک المثبتُ بقوله سبحانه: «إِلَی رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» وتمسّک النافی بقوله سبحانه: «لَاتُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ یُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِیفُ الْخَبِیرُ».

فكیف یكون إنكارُ النافی ردّاً للقرآن، ولا یكون إثبات المثبت ردّاً له؟

فإذا جاز التأویل لطائفة لما یكون مخالفاً لعقیدته، فكیف لا یسوّغ لطائفة أُخری؟

ولیست رؤیة اللَّه یوم القیامة من الأُمور الضروریة التی یلازم إنكارها إنكار الرسالة ولا إنكار القرآن، بل كلّ طائفة تقبل برحابة صدر المصدرین الرئیسیین أعنی الكتاب والسنّة، ولكن تناقش فی دلالتهما علی ما تدّعیه الطائفة الأُخری، أو تناقش سند الروایة وتقول: إنّ القولَ بالرؤیة عقیدة موروثة من الیهود والنصاری، أعداء الدین، وقد دسّوا هذه الروایات بین أحادیث المسلمین، فلم یزل مسلمة الیهود والنصاری یتحیّنون الفرص لتفریق كلمة المسلمین وتشویه تعالیم هذا الدین، حتی تذرّعوا بعد وفاة النبی بشتّی الوسائل إلی بذر بذور الفساد،

ص:۱۱۷

فأدخلوا فی الدین الحنیف ما نسجته أوهام الأحبار والرهبان.

۴- إنّ الاعتقاد بشیء من الأُمور من الظواهر الروحیّة لا تنشأ جذوره فی النفس إلّابعد تحقّق مبادئ ومقدّمات توجد العقیدة، فما معنی قول من یقول فی مقابل المنکر للرؤیة: السیف السیف، بدل أنْ یقول: الدراسة الدراسة، الحوار الحوار.

ألیس شعار «السیف السیف» ینمُّ عن طبیعة عدوانیّة قاسیة، ونفسیة خالیة من الرحمة والسماحة؟ وأنا أجلّ أمام دار الهجرة عن هذه الکلمة.

۵- إنّ مفتی الدیار النجدیة لم یعتمد إلّاعلی نقول وفتاوی ذکرها ابن القیم فی کتابه «حادی الأرواح إلی بلاد الأفراح» دون أنْ یرجع إلی تفسیر الآیات واحدة واحدة، أو یناقش المسألة فی ضوء السنّة.

فما أرخص مهمّة الإفتاء ومؤهّلات المفتی فی الدیار حیث یکتفی فی تکفیر نصف الأُمّة بالرجوع إلی کتاب ابن القیم فقط.

وفی الختام، أنّ ما نقله عن ابن القیم یعرب عن جهله المطبق فی مسألة الرؤیة، فإنّ نفی الرؤیة شعار أئمة أهل البیت، وشعار الإمام أمیر المؤمنین علی علیه السلام فی خطبه وکلماته قبل أن یتولّد الجهم وأذنابه، ولأجل ذلک اشتهر: «العدل والتنزیه علویّان، والجبر والتشبیه أُمویّان».

الخاتمة:

لقد تجلّت الحقیقة بأجلی مظاهرها، وهی أصفی من أنْ تُکدِّر صفوها الشُبه، ومن قرأ فصول هذا الکتاب بامعان وتأمُّل لوقف علی أنّ

ص:۱۱۸

الحقّ مع النافين للرؤية وأنّه ليس للمثبتين دليل لا عقلى ولا نقلى.

أمّا العقل: فهو مخالف مع القول بالرؤيـة، فلا يجتمع التنزيه من الجهـة مع القول بالرؤية، كما لا تنفكّ الإحاطة بالربّ بعضاً أو كلًّا عن القول بها.

وأمّا النقل: فليس إلّاظهورات بدائية تزول بعد التأمّل.

غير أنّ هناك مطالب متفرّقة لا يجمعها فصل واحد نشير إليها، منفصلة عمّا مضى من البحث:

الأوّل: أنّ أكثر من طرح مسألـة الرؤية فإنّما بحث عنها بدافع روحى، وهو إثبات عقيدته والتركيز على نحلة طائفته، ولذلك ربّما انتهى البحث والدراسة عند بعضهم إلى الخروج عن الأدب الإسلامى.

وهذا هو العلّامة الزمخشرى يُشبّه أهل الحديث والحنابلة القائلين بالرؤية بما فى شعره ويقول:

جَماعةٌ سمُّوا هواهم سنةً وجماعةٌ حمر لعمرى مؤكفة

قد شبّهوه بخَلْقِهِ وتخوّفوا شنعَ الورى وتستّروا بالبَلْكَفَة (۱)

إنّ ما ذكره فى البيت الثانى وإن كان حقّاً فإنّ القول بالرؤية لا ينفكّ عن التجسيم والتشبيه، والقول بأنّه جسم بلا كيف أو أنّه يُرى بلا كيف مهزلـة لا قيمـة لها، لما عرفت من أنّ الكيفيّـة محقّقة لمفهوم الرؤية بالبصـر، كما أنّها محقّقة لمفهوم اليد والرِجل، فاليد بالمعنى اللغوى بلا كيفية أشبه بأسد لا رأس له ولا بطن ولا ذنب.

۱- الكشاف ۱: ۵۷۶ ط مصر، فى تفسير قوله: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسى لِمِيقَاتِنَا».

ص:۱۱۹

ولكن بيته الأوّل لا يناسب أدب الزمخشرى الذى تربّى فى أحضان الإسلام والمسلمين وخالط القرآن جسمه وروحه.

ولمّا أثار هذا الشعر حفيظة الأشاعرة وأهل الحديث قابلوه بمثل ما قال، فقد قال أحمد بن المنير الاسكندرى فى حاشيته على الكشّاف باسم الانتصاف:

وجماعة كفروا برؤية ربّهم حقّاً ووَعْدُ اللَّه ما لن يَخلُفُه

وتلقَّبُوا عدليّةً قُلنا أجل عَدَلوا بربّهمُ فحسبُهُم سَفَه

وتلقَّبوا الناجينَ كلَّا إنّهُم إنْ لم يكونُوا فى لَظى فَعَلى شَفَه

إنّ البادى وإن كان أظلم ولكنّهما كليهما خرجا عن مقتضى الأدب الإسلامى، فالمسلم مادام له حجّة على عقيدته ولم يكن مقصراً فى سلوكها لا يُحكم عليه بشيء من الكفر والفسق ولا العقاب ولا العذاب.

وقد نصره تاج الدين السبكى بقوله:

عجباً لقوم ظالمين تلقّبوا بالعدل ما فيهم لعمرى معرفه

قد جاءهم من حيث لا يدرونه تعطيل ذات اللَّه مع نفى الصفه

وتلقّبوا عدلية قلنا نعم عدلوا بربّهم فحسبهم سفه (۱)

فيا للَّهماذا يعنى تاجُ الدين السبكى من قوله: تعطيل الذات مع نفى الصفة، فإنّ أحداً من المسلمين لا يعطل الذات عن الوصف بالعلم والقدرة والحياة والسمع، نعم إن عنى من تعطيل الذات نفى وصفه سبحانه بالأوصاف الخبرية بمعانيها اللغوية، كاليد والرجل والنزول

۱- الآلوسى، روح المعانى ۹: ۵۲.

ص:۱۲۰

ووضع القدم فى الجحيم، فإنّ هذا ليس تعطيلًا، بل مرجعه إلى التنزيه مع عدم التعطيل بجعلها كناية عن المعانى الأُخَر، تبعاً لأُسلوب الفصحاء والبلغاء والذكر الحكيم، كلام فصيح وبليغ، ليس فوقه شىء فلا يعدّ مثل ذلك تعطيلًا، نعم، من يحاول وصفه سبحانه بهذه الصفات بمعانيها اللغوية، ويقول: إنّ للّه‌تبارك وتعالى يداً ورجلًا ونزولًا وحركةً بالمعنى الحقيقى ولكن لا تُعرَف كيفيتُها، يحاول الجمع بين المتضادّين، فإنّ مقتضى الحمل على المعانى اللغوية سيادة تلك المعانى على موردها، ومقتضى نفى الكيفية نفى معانيها اللغوية، فكيف يعدّون أنفسهم من المثبتين وأهل التنزيه من المعطلة.

ولا يقاس ذلك بوصفه سبحانه بالعلم والقدرة مع عدم العلم بالكيفية، لأنّ الكيفية فيهما ليست مقوّمة لواقعهما، فالعلم بمعنى انكشاف الواقع، وأما كونه عَرَضاً أو جوهراً حالًّا أو محلًّا فليست مقومة لمفهومه حتى يرجع نفى الكيفية إلى نفى واقع العلم، وهذا بخلاف اليد، فإنّها بلا كيفية ليست يداً لغة.

وأظنّ أنّه لو انعقد مؤتمر علمى فى جوٍّ هادئ واستعدّت الطائفتان للتأمُّل فى براهين النافين والمثبتين لقلّ الخلاف وتقاربت الطائفتان.

نعم، إنّ خلافاً دام قروناً لا ينتهى بأُسبوع أو شهر أو بعقد مؤتمر أو مؤتمرين ولكن الرجاء تقريب الخطى وعدم تكفير إحدى الطائفتين للطائفة الأُخرى.

أوَليس الأولى لنا ألّا نُقسّم رحمة ربّنا وعذابه وجحيمه بيننا كما

ص:۱۲۱

قسّمه الاسكندرى فى تعليقته على الكشّاف، ونتركه إلى اللّه سبحانه فهو أعلم بمن هو فى لظى أو شفه منه، أو قريب من الجنّة: «أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِى الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيّاً وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ» (الزخرف/ ۳۲).

*** الثانى: إنّ أكثر الباحثين فى الرؤية يبحثون فى مفهوم الرؤية لغةً، ويحشدون كلمات أهل اللغة من القدامى والجدد، كما أنّهم يبحثون فى واقع الرؤية علمياً، وهل هى بسقوط الشعاع من العين على الأشياء أو بالعكس، مع أنّا فى غنى عن هذه المباحث، إذْ ليس البحث فى المقام عن لغة الرؤية ولا فى واقعها العلمى، وإنّما البحث فى أمر اختلفت فيه كلمة الأُمّة، ألا وهو رؤية اللّه تعالى بالعين الآخرة، وليس البحث فى هذا الاطار متوقفاً على دراسة مفهوم الرؤية وواقعها، وليس مفهومها أمراً مبهماً حتى نستمدّ فى تفسيرها من كتب اللغة.

وإن شئت قلت: إنّ البحث كلامى مركّز على إمكان رؤية اللّه بالعين فى الآخرة وعدمه.

نعم، من أراد الاستدلال على الجواز ببعض الأحاديث الماضية من أنّكم سترون ربّكم يوم القيامة ... وشككنا فى معنى الرؤية، كان البحث عن مفهومها أمراً صحيحاً، وقد سبق منّا أنّ محلّ النزاع هو إمكان الرؤية بالعين التى نرى بها الأشياء فى الدنيا، وأمّا الرؤية بحاسّة خامسة أو بالقلب أو بالرؤيا فليس مطروحاً فى المقام، ولذلك استغنينا عن نقل

ص:۱۲۲

کلمات أصحاب المعاجم کالعین للخلیل، والجمهرة لابن دُرید، والمقاییس لابن فارس، واللسان لابن منظور، والقاموس للفیروز آبادی وغیرهم.

*** الثالث: لقد أخذنا علی عاتقنا التمسّک بالأدب الإسلامی فی الدراسة والتحلیل، ولکن ربّ حدیثٍ یسمعه الإنسان من آخر ربّما یجرُّه إلی القسوة أو التجرؤ علی المقابل، وبدوری لما کنت أتفحّص الکتب والتفاسیر حولَ المسألة رأیت أُموراً من بعض المثبتین أشبه بالمهزلة، مع أنّ القائل یُعدّ من المفسّرین الکبار ویُکال له بصاع کبیر، وإن کنت فی ریب ممّا قلنا فاستمع إلی قول الآلوسی:

قال: روی الدار قطنی وغیره عن أنس من قوله صلی الله علیه و آله: «رأیت ربّی فی أحسن صورة»، ومن الناس من حملها علی الرؤیة المنامیة، وإذا صحّ هذا الحمل فأنا وللّه الحمد قد رأیتُ ربّی مناماً ثلاث مرّات، وکانت المرّة الثالثة عام ۱۲۴۶ ه رأیته جلّ شأنه وله من النور ما له متوجّهاً جهة المشرق وکلّمنی بکلمات أنسیتُها حین استیقظت، ورأیت مرّة فی منام طویل کأنّی فی الجنّة بین یدیه تعالی وبینی وبینه ستر حبیک بلؤلؤ مختلف ألوانه فأمر سبحانه أن یذهب بی إلی مقام عیسی علیه السلام ثمّ إلی مقام محمّد صلی الله علیه و آله فذهب بی إلیها فرأیت ما رأیت وللّه تعالی الفضل والمنّة (۱).

نحن لا نعلّق علی کلامه بشیء سوی أنّها إمّا کانت أضغاث أحلام

۱- الآلوسی، روح المعانی ۹: ۵۲.

ص:۱۲۳

لیس لها شیء من الحقیقة ولا شیء من الواقع، أو أنّها كانت صور تفكیر الرجل فی یومه ونهاره حول تلك المسألة العقائدیة فانعكس ما هو مخزون فی نفسه علی صفحات ذهنه فی المنام.

أما آنَ للواعین من الأُمّة أن یُنزّهوا كتبهم من هذه الخرافات حتی لا یتّخذها المادّی الغاشم ذریعة للسخریة والتهكّم علی الدین وأهله.

*** الرابع: إنّ النافین للرؤیة یركّزون علی الروایات المثبتة حسب ادّعائهم، ولكنّهم لا ـ یركّزون علی الروایات النافیة، فإنّ هذه الروایات من غیر فرق بین المثبتة والنافیة وإن كانت روایات آحاد لا تفید علماً فی مجال العقائد، ولكن مقتضی الانصاف الاستدلال بالروایة المخالفة أیضاً، وإلیك بعض ما ورد فی هذا المضمار:

۱- روی البخاری فی تفسیر قوله «وَمِنْ دُونِهِمَا جَنَّتَانِ» عن عبد اللّه بن قیس أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله قال: «جنّتان من فضّة آنیتهما وجنّتان من ذهب آنیتهما وما فیها وما بین القوم وبین أن ینظروا إلّا رداء الكبریاء علی وجهه فی جنّة عدن» (۱).

۲- روی مسلم عن أبی ذر قال: سألت رسول اللّه (ص): هل رأیت ربّك؟ قال: «نور أنا أراه؟» (۲).

ودلالة الحدیث علی إنكار الرؤیة واضحة، فإنّ الرسول ینكر الرؤیة بأنّه سبحانه لیس نوراً حتی أراه.

۱- البخاری، الصحیح ۶: ۱۴۵ تفسیر سورة الرحمن رقمها ۵۵.

۲- مسلم، الصحیح ۱: ۱۱۱ كتاب الایمان.

ص:۱۲۴

نعم، رواه مسلم بصورة أُخرى أيضاً، روى عن عبد اللَّه بن شقيق قال: قلت لأبى ذر: لو رأيت رسول اللَّه (ص) لسألته، فقال: عن أىّ شىء كنت تسأله؟ قال: كنتُ أسأله هل رأيت ربّك؟ قال أبو ذر: قد سألت فقال:

«رأيتُ نوراً» (۱).

ولعلّ المراد ما رأيت سبحانه وإنّما رأيت حجابه كما فى الحديث التالى:

۳- روى مسلم عن أبى موسى قال: قام فينا رسول اللَّه (ص) بخمس كلمات فقال: «إنّ اللَّه عزّ وجلّ لا ـ ينام ولا ينبغى له أن ينام، يخفّض القسط ويرفعه، يُرفعُ إليه عمل الليل قبل عمل النهار، وعملُ النهار قبل عمل الليل، حجابه النور».

وفى رواية أبى بكر ... النار لو كشفها لأَحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلفه (۲).

۴- روى الطبرى فى تفسير قوله سبحانه حاكياً على لسان موسى عن ابن عباس قال: يقول: إنّا أوّل من يؤمن أنّه لا يراك شىء من خلقك (۳).

نعم، من لا يروقه قول ابن عباس من الرواة، نقله وذيّله بقوله:

يعنى فى الدنيا، وهذا تأويل للرواية منه.

۵- روى الطبرى فى تفسير قوله «لَاتُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» عن قتادة أنّه قال: «لَاتُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ...» وهو أعظم من أن

۱- مسلم، الصحيح ۱: ۱۱۱ كتاب الايمان.

۲- مسلم، الصحيح ۱: ۱۱۱ كتاب الايمان.

۳- الطبرى، التفسير ۹: ۳۹ المجلّد السادس.

ص:۱۲۵

تدرکه الأبصار (۱).

۶- روی مسروق قال: قلت لعائشة: یا أُمّ المؤمنین هل رأی محمّد ربّه، فقالت: سبحان اللّه لقد وقف شعری ممّا قلت، ثمّ قرأت «لَا تُدْرِکُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ یُدْرِکُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِیفُ الْخَبِیرُ» (۲). ۷- روی الشعبی قال: قالت عائشة: من قال: إنّ أحداً رأی ربّه فقد أعظم الفِریة علی اللّه، قال اللّه: «لَاتُدْرِکُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ یُدْرِکُ الْأَبْصَارَ» (۳).

وأضاف الطبری وقال: قال قائل هذه المقالة معنی الادراک فی هذا الموضع هو الرؤیة، وأنکروا أن یکون اللّه لیُری بالأبصار فی الدنیا والآخرة (۴).

ویظهر من الطبری أنّ القائلین بالرؤیة حاولوا منذ زمن قدیم تأویل لفظ الادراک فی الآیة بالاحاطة.

فقد نُقل عن عطیة العوفی أنّهم ینظرون إلی اللّه، لا تحیط أبصارُهم به من عظمته، وبصره یحیط بهم فذلک قوله «لَاتُدْرِکُهُ الْأَبْصَارُ» (۵).

وأنا أجلّ عطیة العوفی تلمیذ ابن عباس وجابر بن عبد اللّه الأنصاری عن هذا التفسیر الذی لا یوجد له أصل فی اللغة، وهذه هی الکلمة الدارجة بین أهل الرجال فی أصحاب الرسول، یقولون: أدرکَ رسول اللّه أو لم یُدرکه، فلا یُراد من الأوّل أنّه واکب حیاته منذ بعثتِهِ حتی

۱- الطبری، التفسیر ۷: ۲۰۰ المجلد الخامس.

۲- الطبری، التفسیر ۷: ۲۰۰ المجلد الخامس.

۳- الطبری، التفسیر ۷: ۱۹۰ المجلد الخامس.

۴- الطبری، التفسیر ۷: ۱۹۰ المجلد الخامس.

۵- الطبری، التفسیر ۷: ۱۹۰ المجلد الخامس.

ص:۱۲۶

رحیله، بل یراد منه أنّه رآه مرّة أو مرّتین، أو أیاماً قلائل، وربّما یقال: إنّه أدرک رسول اللّه وهو صبیّ فیعدّونه من الصحابة.

*** الخامس: إنّ للإمام عبده وتلمیذه صاحب المنار کلمات حول الرؤیة، قد حاولا بإخلاص جمع کلمة المسلمین فی هذه المسألة، فمن أراد فلیرجع إلی تفسیره (۱)، وله کلام فی تفسیر قوله صلی الله علیه و آله: «لو کشفه لأَحرقت سبحات وجهه ما انتهی إلیه بصره من خلقه»، قال: والمعنی أنّ النور العظیم هو الحجاب الذی یحول بینه وبین خلقه وهو بقوّته وعظمته ملتهب کالنار، ولذلک رأی موسی علیه السلام عند ابتداء الوحی ناراً فی شجرة توجه همّهُ کله إلیها، فنودی الوحیُ من ورائها، وفی التوراة أنّ الجبل کان فی وقت تکلیم الربّ لموسی علیه السلام وایتائه الألواح مغطّی بالسحاب.

ورأی النبی الخاتم الأعظم صلی الله علیه و آله لیلة المعراج نوراً من غیر نار، وربّما کان هذا أعلی، ولکنّه کان حجاباً دون الرؤیة أیضاً، فقد سأله أبو ذر رضی الله عنه وقال: هل رأیت ربک؟ فقال: «نوره، إنّی أراه؟» وفی روایة أُخری: «رأیت نوراً» ومعناهما معاً رأیت نوراً منعنی من رؤیته، لا أنّه تعالی نور، وأنّه لذلک لا یری، وهذا یتلاقی ویتّفق مع قوله «حجابه نور» ولذلک جعلنا أحادیث النور شاهداً واحداً فی موضوعنا، وهی تدلّ علی عدم رؤیة ذات اللّه عزّ وجلّ وامتناعها (۲).

۱- الإمام عبده، المنار ۹: ۱۴۰ وما بعدها.

۲- الإمام عبده، المنار ۹: ۱۹۰.

ص:۱۲۷

السادس: إنّ القائلین بالرؤیة علی فرقتین: فرقة تعتمد علی الأدلّة العقلیة دون السمعیة، وفرقة أُخری علی العکس.

فمن الأُولی سیف الدین الآمدی (۵۵۱- ۶۳۱) یقول: لسنا نعتمد فی هذه المسألة علی غیر المسلک العقلی، إذ ما سواه لا یخرج عن الظواهر السمعیّة، وهی ممّا یتقاصر عن إفادة القطع والیقین، فلا یذکر إلّا علی سبیل التقریب (۱).

ومن الثانیة، الرازی فی غیر واحد من کتبه فقال: إنّ العمدة فی جواز الرؤیة ووقوعها هو السمع، وعلیه الشهرستانی فی نهایة الاقدام (۲).

والحقّ أنّ من حاول اثبات الرؤیة بالدلیل العقلی فقد حرم عن نیل مرامه، فإنّ الأدلّة العقلیة التی أقامتها الأشاعرة فی غایة الوهن، فإنّهم استدلّوا علی الجواز بوجهین: أحدهما یرجع إلی الجانب السلبی وأنّه لا یترتّب علی القول بالرؤیة شیء محال، والآخر یرجع إلی الجانب الایجابی وهو أنّ مصحّح الرؤیة فی الأشیاء هو الوجود، وهو مشترک بین الخالق والمخلوق (۳).

أظنّ أنّ کلّ من له أدنی معرفة بالمسائل العقلیة یدرک ضعف الاستدلال، إذ کیف لا یترتّب علی الرؤیة بالعین تشبیه وتجسیم، مع أنّ

۱- الآمدی، غایة المرام فی علم الکلام: ۱۷۴.

۲- الرازی، معالم الدین: ۶۷؛ والأربعون: ۱۹۸؛ والمحصل: ۱۳۸؛ الشهرستانی، نهایة الاقدام: ۳۶۹.

۳- الإمام الأشعری، اللمع: ۶۱- ۶۲.

ص:١٢٨

الرؤيـة بالمعنى الحقيقى لا تنفكّ عن الجهـة للمرئى، مضافاً إلى أنّ واقع الرؤية عبارة عن انعكاس الأشـعة على الأشـياء، فاثبات الرؤية بلاـ هـذه اللوازم نفى لموضوعهـا، وأوضـح ضـعفاً ما ذكره من أنّ المجوِّز للرؤيـة هو الوجود، وهو مشترك بين الواجب والممكن، إذ المجوّز ليس الوجود بلاـ قيـد، بشـهادة أنّ النفسـيّات كالحسـد والبخـل والعشق والفرح لاـ تُرى بالعين، ورؤيتها بغيرها كحضورها عند النفس خـارج عن محـطّ البحث، بـل المصـحّح هو الوجود الواقع فى إطار الجهـة وطرفاً للإضافـة بين العين وطرفاً للإضافـة بين البصـر والمبصر، ومثل ذلك يساوى الوجود الإمكانى المادى.

ولضـعف هذا النوع من الاستدلال نرى أنّ الشريف الجرجانى بعدما أطال البحث حول البرهان العقلى قال: إنّ التعويل فى هذه المسألة على الدليل العقلى متعذّر، فلنذهب إلى ما ذهب إليه الشيخ أبو منصور الماتريدى من التمسّك بالظواهر النقلية (١).

*** السابع: إنّ المنكرين للرؤية يفسّرون قوله سبحانه: «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» بالانتظار، وكلامهم حقّ فى الجملة، لكنّ أغلب من يذكر هذا التفسير لا يفرّق بين المعنى بالمراد الاستعمالى والمعنى بالمراد الجدّى.

وقد عرفت أنّ المعنى بالمراد الاستعمالى غير المعنى بالمراد

١- الشريف الجرجانى، شرح المواقف ٨: ١٢٩.

ص:۱۲۹

الجدّی، فقد أُرید من الجملة حسب الاستعمال الرؤیة وأُرید منها الانتظار جدّاً، فمثلًا تقول: إنّی أنظر إلی اللّه ثمّ إلیک، فالمعنی الابتدائی هو الرؤیة، ولکن المعنی الجدّی هو الانتظار.

وهناک خلط آخر فی کلامهم، حیث لا یفرّقون بین النظر المستعمل المتعدّی ب «إلی» والمتعدّی بنفسه، فلذلک یستدلّون علی أنّ الناظر فی الآیة بمعنی الانتظار بقوله تعالی: «مَا یَنْظُرُونَ إِلَّا صَیْحَةً وَاحِدَةً» (یس/ ۴۹) وقوله: «هَلْ یَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِیلَهُ» (الأعراف/ ۵۳) وقوله:

«هَلْ یَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ یَأْتِیَهُمُ اللَّهُ فِی ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ» (البقرة/ ۲۱۰) مع انّ الاستشهاد فی غیر محلّه، لأنّ کون اللفظة بمعنی الانتظار فیما إذا تعدّت بنفسها غیر منکر، وإنّما البحث فیما إذا کانت متعدیة ب «إلی»، فعلی ذلک یجب الترکیز فی اثبات کونها بمعنی الانتظار علی الآیات والأشعار التی استعملت وتعدّت ب «إلی» وأُرید بها الانتظار.

*** الثامن: یقع بعض السَطحیین فی تفسیر المقطع الأوّل من آیات سورة «النجم» (۱ – ۱۸) فی خطأین: خطأ فی إثبات الجهة للّهسبحانه، وخطأ فی إثبات الرؤیة للنبی، وإلیک الآیات، ثمّ الإشارة إلی مواضع الاشتباه، أعنی قوله سبحانه:

«وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَی مَا ضَلَّ صَاحِبُکُمْ وَمَا غَوَی وَمَا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوَی إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْیٌ یُوحَی عَلَّمَهُ شَدِیدُ الْقُوَی ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَی وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَی ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّی فَکَانَ قَابَ قَوْسَیْنِ أَوْ أَدْنَی فَأَوْحَی إِلَی عَبْدِهِ مَا أَوْحَی مَا کَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَی أَفَتَمارُونَهُ عَلَی مَا یَرَی

ص:۱۳۰

وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَی عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَی عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَی إِذْ يَغْشَی السِّدْرَةَ مَا يَغْشَی مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَی لَقَدْ رَأَی مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَی» (النجم/ ۱- ۱۸).

إنّ الجمل التالية: «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَی» إلی قوله: «فَأَوْحی إِلَی عَبْدِهِ مَا أَوْحَی» يؤكّد علی شدّة اقتراب النبی من جبرئيل، أی علی بُعد ما بين القوسين أو أدنی، وهو تعبير عن منتهی القرب.

والضمائر كلُّها إلّاالمجرور فی «إِلَی عَبْدِهِ» يرجع إلی جبرئيل الذی كُنی عنه بشديد القوی، وأين هو من قربه صلی الله عليه و آله منه سبحانه.

ومن التفسير الخاطئ هو إرجاع الضمير فی قولنا ثمّ دنا فتدلّی إلی النبی، وتفسير الآية بقرب النبی من اللَّه علی أقرب ما يمكن، وبالتالی تصوّر أنّ للَّهجهةً وقرباً وبعداً، وبذلك يتّضح خطأ مَنْ فسّر الآية علی نحو أثبت للَّهجهة وقرباً.

*** إنّ المرئی فی قوله: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَی» حسب الآيات المتقدّمة هو الأُفق الأعلی، والدنوّ والتدلّی والوحی، وحسب الآية اللّاحقة هو آيات الربّ حيث قال: «لَقَدْ رَأَی مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَی» ومن تلك الآيات هو جبرئيل الذی هو شديد القوی، وأين الآية من الدلالة علی رؤية النبی ربّه.

ومن التفسير الخاطئ جعل المرئی فی قوله: «مَا رَأَی» هو الربّ، ومن حسن الحظّ أنّ السنّة أيضاً تفسّر الآية برؤية جبرئيل.

عن مسروق قال: كنت متّكئاً عند عائشة فقالت: يا أبا عائشة ثلاث

ص:۱۳۱

من تكلّم بواحدة منهنّ فقد أعظم على اللّه الفِرية، قلت: ما هُنّ؟ قالت:

من زعم أنّ محمّداً (ص) رأى ربّه فقد أعظم على اللّه الفرية، قال: وكنت متّكئاً فجلست، فقلت: يا أُمّ المؤمنين أنظرينى ولا تعجلينى! ألم يقل اللّه عزّ وجلّ: «وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ» و «وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى»؟ فقالت:

أنا أوّل هذه الأُمّة سأل عن ذلك رسول اللّه (ص) فقال: «إنّما هو جبرئيل لم أره على صورته التى خُلق عليها غير هاتين المرّتين، رأيته منهبطاً من السماء ساداً عظم خلقه ما بين السماء إلى الأرض»، فقالت: أوَلَمْ تسمع أنّ اللّه يقول: «لَاتُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»؟ أوَلم تسمع أنّ اللّه يقول: «وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِى بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ»؟ قالت: ومن زعم أنّ رسول اللّه (ص) كتم شيئاً من كتاب اللّه فقد أعظم على اللّه الفرية واللّه يقول: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ» قالت: ومن زعم أنّه يُخبر بما يكون فى غد فقد أعظم على اللّه الفرية واللّه يقول: «قُلْ لَايَعْلَمُ مَنْ فِى السَّموَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهَ» (۱).

*** التاسع: إنّ للشيخ الجصّاص الحنفى (م/ ۳۷۰) كلاماً رائعاً فى تفسير قوله سبحانه: «لَاتُدْرِكُهُ الْأَبْصَارَ» وقد فسّر الروايات الدالّة على الرؤية بالعلم الضرورى الذى لا يشوبه شبهة ولا تُعرض فيه الشكوك،

۱- النووى، شرح صحيح مسلم ۳: ۸.

ص:۱۳۲

ولأجل ايقاف القارئ على كلام ذلك المفسّر الكبير الذى هو من السلف الصالح نذكر نصّ كلامه:

قوله تعالى: «لَاتُـدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُـدْرِكُ الْأَبْصَارَ» يقال: إنّ الادراك أصـله اللحوق، نحو قولك: أدرك زمان المنصور، وأدرك أبا حنيفـة، وأدرك الطعـام، أى لحق حـال النُضْـج، وأدرك الزرع والثمرة، وأدرك الغلامُ إذا لحق حال الرجال، وإدراك البصـر للشـىء لحوقه له برؤيته إيّاه، لأنّه لا- خلاف بين أهل اللغـة إنْ قال القائل أدركت ببصـرى شـخصاً معناه: رأيته ببصـرى، ولا يجوز أن يكون الإدراك الإحاطـة، لأنّ البيت محيط بما فيه وليس مـدركاً له، فقوله تعالى: «لَاتُـدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» معناه: لا تراه الأبصار، وهذا بمدح ينفى رؤيـة الأبصار كقوله تعالى: «لَا تَأْخُذُهُ سِـنَةٌ وَلَا نَوْمٌ» وما تمـدح اللّه بنفيه عن نفسه فإنّ إثبات ضـدّه ذَمّ ونَقْص فغير جائز إثبات نقيضـه بحال، كما لو بطل استحقاق الصِـفة بلا تأخذه سِـنَة ولا نوم لم يبطل إلّاإلى صفة نقص، فلمّا تمدح بنفى رؤية البصر عنه لميجز إثبات ضدّه ونقيضه بحال، إذكان فيه إثبات صفة نقص.

ولا- يجوز أنْ يكون مخصوصاً بقوله تعالى: «وُجُوهٌ يَوْمَئِـذٍ نَاضِـرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» لأنّ النظر محتمل لمعان، منه انتظار الثواب كما روى عن جماعة من السـلف، فلمّا كان ذلك محتملًا للتأويل لم يجز الاعتراض عليه بما لا مساغ للتأويل فيه، والأخبار المرويّة فى الرؤية إنّما المراد بها العلم لو صـحّت، وهو علم الضـرورة الذى لا تشوبه شـبهة ولا تعرض فيه الشكوك، لأنّ الرؤية بمعنى العلم مشهورة فى اللغة .(۱)

۱- محمّد بن على الرازى الجصّاص، أحكام القرآن ۳: ۴.

ص:۱۳۳

العاشـر: إنّ من كتبَ حول الرؤية من إخواننا أهل السـنة- من غير فرق بين النافى والمثبت- فقد دقّ كلّ باب، ورجع إلى كلّ صـحابى وتابعى، ومتكلّم وفيلسوف، ولكن لم يـدقّ باب أئمـة أهل البيت عليهم السـلام، وفى مقـدّمتهم الإمام على عليه السـلام باب علم النبى وأقضـى الأُمّـة وأحـدُ الثقلين اللـذين تركهما النبى صـلى الله عليه و آله لهدايـة الأُمّة، فقد طفحت خطبه التوحيدية بتنزيهه سـبحانه عن رائحة التجسيم وشوب الجهة وإمكان الرؤية، فبلّغ رسالات اللّه التى تعلّمها فى أحضان النبى صلى الله عليه و آله بأبلغ بيان.

ولو ذَهَبتْ العدليـة كالمعتزلـة والإماميـة إلى امتناع الرؤية فقد أخذوا منه، وتعلّمت من منهجه، فبلغت الغاية فى التنزيه حسب ارشاداته، كما صـرّح بذلك غير واحد من أئمة العدلية، وقد ذكرنا بعض خطبه فيما مضـى، ومن أراد التفصيل فليرجع إلى خطبه عليه السلام فى نهج البلاغة، وإلى كلمات أبنائه الطاهرين فى كتاب التوحيد للشيخ الصدوق.

وآخر دعوانا أن الحمد للّهربّ العالمين

ص:۱۳۴

فهرس الموضوعات

ص:۱۳۵

ص:۱۳۶

دراسة أدلة المثبتين

تعریف مرکز

بسم الله الرحمن الرحیم

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَیهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْیَا أمْرَنَا... یَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ یُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ کَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فی تلخیص بحار الأنوار، للعلّامة فیض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُیونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّیخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائمیّة" الثّقافیّ بأصبَهانَ – إیرانَ: الشهید آیة الله "الشمس آباذی" – رَحِمَهُ اللهُ – کان أحداً من جَهابِذة هذه المدینة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَیت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَیهِم) و لاسیَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (علیه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّریفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درایته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجریّة الشمسیّة (=۱۳۸۰ الهجریّة القمریّة)، مؤسَّسةً و طریقةً لم یَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ کلَّ یوم.

مرکز "القائمیّة" للتحرِّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إیرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریّة القمریّة) تحتَ عنایة سماحة آیة الله الحاجّ السیّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّیجی الحوزات العلمیّة و طلاب الجوامع، باللیل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دینیّة، ثقافیّة و علمیّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشیعة و تبسیط ثَقافة الثَّقَلَین (کتاب الله و اهل البیت علیهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزیز دوافع الشَّباب و عموم الناس إلی التَّحَرِّی الأدَقّ للمسائل الدّینیّة، تخلیف المطالب النّافعة – مکانَ البَلاتیثِ المبتذلة أو الرّدیئة – فی المحامیل (=الهواتف المنقولة) و الحواسیب (=الأجهزة الکمبیوتریّة)، تمهید أرضیّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافیّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البیت –علیهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققین و الطّلّاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلامیّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهیل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...

- مِنها العَدالة الاجتماعیّة: التی یُمکِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحدیثة متصاعدةً، علی أنّه یُمکِن تسریعُ إبراز المَرافِق و التسهیلاتِ – فی آکناف البلد - و نشرِ الثّقافةِ الاسلامیّة و الإیرانیّة – فی أنحاء العالَم - مِن جهةٍ اُخرَی.

- من الأنشطة الواسعة للمرکز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ کتبٍ، کتیبة، نشرة شهریّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقیقیّة و مکتبیة، قابلة للتشغیل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثیّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّکة و... الأماکن الدینیّة، السیاحیّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی "القائمیّة" www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضیّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمریّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعیّة، الاخلاقیّة و الاعتقادیّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسیم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصیرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّة و اعتباریّة، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّة، الجوامع، الأماکن الدینیّة کمسجد جَمکرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفیذ مشروع "ما قبلَ المدرسة" الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکین فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعلیمیّة عمومیّة و دورات تربیة المربّی (حضوراً و افتراضاً) طیلة السَّنَة

المكتب الرّئيسيّ: إيران/أصبهان/ شارع "مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع "پنج رَمَضان "ومُفترَق "وفائی/"بناية "القائميّة"
تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)
رقم التسجيل: ۲۳۷۳
الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶
الموقع: www.ghaemiyeh.com
البريد الالکترونی: Info@ghaemiyeh.com
المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com
الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)
الفاکس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)
مکتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)
التِّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹
امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِی الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّى بالقائميّة) و مع ذلک، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفِّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم - فی حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فی هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالى؛ و اللهُ ولىّ التوفيق.



مرکز القائمیه اصفهان
للبحوث والتحریات الکمبیوتریه
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹